مجلة



العدد ٣٠

جمادى الاولى
جمادى الثانية
رجب
١٤٠٢ هـ

في هذا العدد :

مجلة

المسلم المعاصر

مجلة فصلية فكرية
تعالج شؤون الحياة المعاصرة
فى ضوء الشريعة الإسلامية

العدد ٣٠
جمادى الأولى ١٤٠٢هـ | ابريل ١٩٨٢م
جمادى الثانية | مايو
رجب | يونيو

تصدرها
مؤسسة المسلم المعاصر
بيروت - لبنان

صاحب الامتياز
ورئيس التحرير المسؤول :
الدكتور جمال الدين عطية

مراسلات التحرير :
Dr. Gamal Attia
ISLAMIC BANKING SYSTEM
25, Cote d'Eich -Tel: 474036
1450 LUXEMBOURG

مراسلات التوزيع والاشتراكات :
دار البحوث العلمية للنشر والتوزيع
ص ب : ٢٨٥٧ ، الصفاة - الكويت
تلفون : ٤١٤٢٢٠ - برقيا : دار بحوث

ثمن العدد فى

لبنان	٧ ليرات	الكويت	٧٥٠ فلسا
الامارات	١٠ دراهم	البحرين	١ دينار
السعودية	١٠ ريالات	العراق	١ دينار
سوريا	٧ ليرات	الأردن	١ دينار
السودان	٤٠ قرشا	مصر	٤٠ قرشا
تونس	١ دينار	المغرب	١٠ دراهم
اليمن	١٠ ريالات	ليبيا	١ دينار
امريكا	٤ دولارات	انجلترا	١,٥٠ جنيه

محتويات العدد

كلمة التحرير

أبحاث

حوار

نقد كتب

ندوات

خدمات مكتبية





أزمة الضمير الإسلامي وحقوق الانسان المسلم

يعطينا القرن الرابع عشر المنصرم عدة دلالات يجب أن تستقر في ضمير المسلم وهو يعبر بوابة القرن الخامس عشر للهجرة.

ومن أبرز هذه الدلالات أنه لا أحد في العالم يشفق عليه أو يأبه به أو يحترم إنسانيته على الرغم من لافتات حقوق الانسان وهيئاتها المختلفة !!

والضمير العالمي.. ضمير الصليبيين والصهاينة والملحدين ضمير ميت إزاء الانسان المسلم.

فقد يقتل أو يؤسر عشرون جاسوساً أمريكياً أو بريطانياً أو فرنسياً.. فتقوم الدنيا ولا تقعد.. ويتجمع العالم كله من أجل حقوق الانسان وهيبة المدنية والأعراف الدولية والدساتير والقوانين المتحضرة.. وهلم جرا.

لكن — على النقيض من ذلك — قد يباد شعب مسلم بأكمله.. يبيده الروس، أو يبيده حاكم مأجور، أو تبيده الصهيونية، أو الصليبية.. فهنا.. ينام الضمير الأوروبي نوماً عميقاً، بل قد يدافع عن هذه التصفية الجسدية العامة ويلتمس لها المبررات والأسباب !!

وقد ثبت أن أوربا وأمريكا وروسيا على استعداد لتصدير كل شيء الينا.. من طائرات وملابس وتيارات فكرية مدمرة وحبوب منع النسل المسلم.. أجل كل شيء إلا الأشياء النافعة نفعاً مستمراً حضارياً..

*** فهي ليست على استعداد لأن تصدر مبادىء الحرية التي تتشدق بها.. بل بدلا منها تقوم بتصدير الانقلابات العسكرية الدكتاتورية فقط !!**

*** وليست على استعداد لتصدير التكنولوجيا المتطورة.. بل يكفي أن تعطينا منتوجات التكنولوجيا.. وحسبنا أن نكون مستهلكين !!**

*** وليست على استعداد لتعطينا القنبلة الذرية.. في مواجهة القنابل الذرية التي لدى اسرائيل أو الهند.**

وإزاء هذا الضعف المعنوي والمادي الذي تريد فرضه علينا القوى المعادية لكي نموت مخذولين أو نعيش مقهورين.. فانه من الحتم

علينا أن نبحث نحن عن حقوق أنفسنا المادية والمعنوية.. ولأنه في عالم القرن العشرين لا حقوق للضعفاء، فقد سمحت لنفسي أن أمزج بين أهمية حصولنا على (حقوق الانسان والتكنولوجيا والذّرة).. وكل ذلك بالطبع في اطار أصالتنا الاسلامية!!

والحقوق لا تمنح وانما تفرض!!

والطريق الى فرض الحق.. هو أداء الواجب.. وأداء الواجب يستلزم القوة.. و يؤدي اليها..

وان ملفات الأمم المتحدة وقراراتها تثبت أن هذا القرن العشرين للميلاد لم يعطِ أي ضعيف حقه.. كما أن هذه المنظمة أعجز من أن تفعل أي شيء لمن لا يفعل لنفسه!!

والخريطة الاسلامية مثخنة بالجراح.. انها كمأدبة الأيتام يقتسمها اللئام!!

ولا أمل في استعادة هذه الخريطة لهيبتها وحقوقها إلا بيقظة الضمير الاسلامي والعقل الاسلامي والروح الاسلامية..

وفي الداخل.. داخل المجتمعات الاسلامية.. قبل خارجها يجب أن تستقر قواعد حقوق الانسان المسلم، ويجب أن يفرض هذا الانسان المسلم بضميره اليقظ، وعقله الواعي البصير، وارادته الايجابية، وواجباته المؤداة، وروحه المؤمنة — حقوقه على جميع من يوجهون دفة الأمور في داخل المجتمعات الاسلامية وخارجها..

وفي تصورنا أن الطريق الوحيد لتحقيق حرياتنا ضد القوى الخارجية — أي التخلص من سيطرة الصهيونية والصليبية والالحاد — هو أن تتحقق حرياتنا وإنسانيتنا في داخل المجتمعات الاسلامية.. وذلك بأن تعود المجتمعات الاسلامية الى داخل قضبان الحضارة.. فتحكم الرعية والرعاة بشريعة واحدة ثابتة لا بقوانين استثنائية ولا بأحكام عرفية ولا بدكتاتوريات تستمر أحقابا وأجيالا..

وبعيدا عن الاستطرادات التفصيلية نرى أن (حقوق الانسان المسلم) تتلخص في الأساسيات الآتية: (١)

١ — الحق في حماية الحياة وتوفير الطعام والملبس والمسكن والدواء والتعليم والأمن للانسان المسلم.

٢ — العدل.. فلا يقتل الانسان بالظنة، ولا يؤخذ البريء بذنب الجاني، وحق أي انسان في مقاضاة أي انسان أمام قضاء محايد.

٣ — المساواة في الحقوق والواجبات بين أفراد المجتمع.

٤ — حق المشاركة في أمور بلده وأمنه سياسياً واجتماعياً واقتصادياً وثقافياً.

٥ — الحرية في الاعتقاد والتفكير والتعبير في اطار الشريعة الاسلامية.

٦ — حقه في عصيان ما يخالف دينه.. لأن دينه يأمره بهذا و يقول له:

«وتعاونوا على البر والتقوى، ولا تعاونوا على الأثم والعدوان»، و يقول له: «لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق».

٧ — الحق في حماية السمعة والعرض والحياة الخاصة التي تخلو من عنصر المجاهرة وتحدي المجتمع.

٨ — حماية الملكية الخاصة المكتسبة بالطرق المشروعة.

٩ — الحق في أخذ الأجر الملائم دون اراقة ماء الوجه.

وعلى المستوى الخارجي فان الضمير

الاسلامي يجب أن يستيقظ، ويتحدى التآمر العالمي ضده.. ففي قارة آسيا ــ ونترك الآن الكتلة الشيوعية ــ أقليات إسلامية محرومة من حقوقها الانسانية، في تايلاند، وبورما، والفلبين، وتايوان (فرموزا) وسيريلانكا، ونيبال، وهونج كونج، ولاوس، وكمبوديا، وفيتنام.

ومذابح المسلمين في الفلبين، ومساعدة أوروبا وأمريكا لرئيسها (ماركوس) أمر معروف، وفي أفريقيا أقليات أخرى محرومة من حقوق المساواة والتعليم الاسلامي المهضومة.. وكل ذلك تحرسه أوربا وأمريكا..

ومن هذه الأقليات مسلمو غانا، وأوغنده (بعد عيدي أمين)، وأنغولا، وكينيا، وليبيريا، وموزمبيق، وروديسيا الشمالية (زامبيا)، وروديسيا، ومدغشقر.. ولا نظن أن الأكثريات الاسلامية في آسيا وأفريقيا تتمتع بحقوق الانسان.. كلا.. وألف كلا.. فان الأجهزة العالمية المتآمرة تأبى أن تترك هذا العالم الاسلامي ينطلق من عقاله.. لكي يعمل ويتقدم ويبدع، وهي ترصد كل هاجسة تقدم حقيقي، وتقاومها بأعنف الوسائل وأكثرها وحشية وهمجية.

وأمامك أمثلة من دول اسلامية كبرى في آسيا وفي أفريقيا.. باكستان وأندونيسيا في آسيا، ونيجيريا في أفريقيا.. أنظر ماذا آل اليه أمرها !!

فأما الأولى فقد أساء إليها حكامها بعد الانفصال عن الهند حين ربطوها بالغرب وبمعاهدة مع أمريكا وكان جزاؤها أن يحكمها عدد من العسكريين الدكتاتوريين انتهوا بها الى أن تشطر شطرين، وأن يحرم عليها أن تمشي في طريق التصنيع، وأن تهدد تهديداً صريحاً حين يذاع أنها بصدد الدخول الى الحقل الذري، بينما عدوتها الهند تخطت هذه المرحلة ولم تلق أية مقاومة، وبينما تتمتع اسرائيل ــ فضلاً عن الدول الأوروبية ــ بهذه الطاقة !!

وأما الثانية فقد سلط عليها الشيوعيون بقيادة سوكارنو، وعندما استبد الشيوعيون أسقطوا وحل محلهم التبشير الصليبي المدعم من أمريكا وأوروبا والفاتيكان، ووضع برنامج لتنصيرها ــ وهي أكبر دولة إسلامية ــ في خمسين سنة.

وقد ورد في أحد التقارير أنهم يزمعون الانتهاء من تنصير جزيرة جاوة التي يقطنها نحو ستين مليون مسلم خلال عشرين سنة.

وحتى الآن فان التخطيطات ناجحة كل النجاح وقد تم تنصير عشرة ملايين مسلم من فقراء أندونيسيا ومرضاها وجهلائها.. تنصروا بسد عوزهم وعلاج أمراضهم وتعليم أبنائهم في مدارس التبشير، بينما أموال المسلمين تتخم بها بنوك أمريكا وأوروبا واليهود !!

وفي أفريقيا حاول الصليبيون مع أكبر دولة افريقية اسلامية أسلوب التمزق، وفصل بعض أقاليمها عنها.. فلما فشلت التجربة سلطوا عليها جيوشاً من الصليبيين وقطعوا وشائجها بالعالم الاسلامي.. حتى تؤكل منفردة..

وهناك أقليتان اسلاميتان يعتبران أكبر أقليات العالم، وهما الأقلية الاسلامية في الهند، وتبلغ نحو مائة وأربعين مليوناً، وتمثل أكثر من ٢٠٪ من مجموع سكان الهند.

والأقلية الاسلامية الواقعة تحت النير الشيوعي سواء في الاتحاد السوفيتي والصين.

وتبدأ قصة مسلمي الهند سنة ١٩٤٧م، وذلك بعد استشراء ظاهرة الذبح الجماعي للمسلمين في الهند بمساعدة الانجليز.

بتواطؤ حزب المؤتمر الذي كان يحكمه جواهر لال نهرو.. ففي هذا العام ١٩٤٧م وافق البرلمان البريطاني على قيام حكومتين في الهند باسم (الهند) و(باكستان) ولكن أرض الهند لم تقسم بين الهندوس والمسلمين قسمة عادلة، بل سيطر الهندوس يدعمهم الحقد الصليبي البريطاني على كثير من بلاد المسلمين، وكانت حكومة الهند ترسل الجيش ليستولي على المقاطعات المختلف عليها، كما حدث في كشمير التي تبلغ نسبة المسلمين فيها أكثر من ٨٠٪ وكما حدث في حيدر آباد، وكذلك استأثرت بالموانىء الهامة مثل بمباي وكلكتا، وبالمدن الكبيرة كدلهي وبمعظم الثروة الوطنية وأموال الدولة.

ولم يطفىء هذا كله الحقد الوثني، بل قام الهندوسيون والسيخ بمذابح وحشية بين المسلمين وقتلوا مئات الآلاف في دلهي وامرتسار وغيرهما، وفي عربات القطارات المكتظة بالمسلمين المهاجرين من أطراف الهند الى دار الهجرة (باكستان)، وكان الجيش الهندي هو الذي يشرف على هذه المذابح، وهو الذي يطرد المسلمين الآمنين من بيوتهم في المناطق التي قررت حكومة الهند أن تكون تابعة لها (٢).

وقد بقي في الهند ــ بعد انفصال باكستان ــ أكبر أقلية في العالم.. وهذه الأقلية الكبيرة لا يمر شهر دون أن تدبر لها المذابح، التي يتعاون فيها رجال الشرطة مع الجماعات الهندوسية المتطرفة، وينغصون على المسلمين كل مناسباتهم الدينية، ويذبحون منهم بالمئات في كل مرة.. دون أن يوضع حد لهذه المجازر المكررة والمستمرة ودون أن يرتفع الضمير الاسلامي الى مستوى المسئولية !!

أما قصة الأقلية الاسلامية الواقعة تحت نير الشيوعية، فتبدأ في الاتحاد السوفيتي من سنة ١٩١٨م (١٣٣٦هـ) حين زحف الجيش الشيوعي بعد نجاح الثورة البلشفية على جمهورية أورال وشمال القوقاز (قفقاسيا) وحكومة خوقند في تركستان. وفي سنة ١٩١٩م (١٣٣٧هـ) استولى على جمهورية آلاش أوردو، وفي سنة ١٩٢٠م (١٣٣٨هـ) هاجم جمهورية بخارى واستولى عليها بعد قتال مرير.

وفي هذه الفترة كان عدد المسلمين في الاتحاد السوفيتي أكثر من ستين مليون مسلم.

وقد حاول الشيوعيون أن يغيروا معالم البلاد الاسلامية فهجروا المسلمين من بلادهم الى مجاهل سيبريا وأواسط آسيا، وأتوا بآلاف الروس والسلاف فأسكنوهم أذربيجان وتركستان والقرم، وهلك من المسلمين عند مقاومتهم خلق كثير حين رفضوا ترك أرضهم والخضوع لهذا المخطط الرهيب، واستطاع الشيوعيون أخيرا أن يغيروا معالم البلاد الاسلامية ويشردوا أهلها.. !!

فقد كان في القرم مثلا خمسة ملايين مسلم سنة ١٣٢٥هـ ــ ١٩١٧م فأصبحوا عام ١٣٥٩هـ ــ ١٩٤٠م أربعمائة ألف، كما كان في روسيا عشرة ملايين في جمهورية تتاريا وباشكير لا يعلم مصيرهم الا الله، ولا يزال الستار الحديدي يخفي عن العالم مصير ٣٥ مليوناً في جمهوريات كازاكستان وقيرقيزيا وأوزبكستان وتركمانستان وتادجكستان وأذربيجان وداغستان وغيرها.

أما الصين الشعبية فلم تكن أقل اعتداء على المسلمين من روسيا حين أغتصبت بلادهم وحاولت افناءهم وكان في الصين خمسون مليوناً من المسلمين وأكثر من ٤٢ ألف مسجد كما جاء في احصاء ١٩٣٦م ويسكن هؤلاء

المسلمون مقاطعات واسعة أهمها سينكيانج ومنشوريا وهابي وهانان وسان نو وغيرها.

ولم يكن مصير المسلمين في الصين أفضل من مصير اخوانهم في الاتحاد السوفيتي (٣) وهناك شعوب اسلامية كاملة محرومة من حقوق الانسان، وتنسحب عليها المؤامرة العالمية ضد الانسان المسلم. ومن هذه الشعوب شعب «ألبانيا» المسلم الواقع تحت نير الاحتلال الشيوعي، وشعب افغانستان المسلم، الذي يحكم بجيش شيوعي مقيم، وشعب أرتيريا المسلم الذي يحكمه صليبيو أثيوبيا، وشعب أثيوبيا المسلم يزيد المسلمون فيه عن ٦٥٪ وتحكمه أقلية نصرانية رأت أخيراً أن تستتر في ثوب الشيوعية، وشعب الصومال وعدن المسلمان اللذان تحكمهما حفنة شيوعية، وشعب سوريا المسلم الذي تحكمه أقلية نصيرية تتستر في رداء البعث الاشتراكي، وشعب تنزانيا المسلم (تنجانيقا وزنجبار) الذي يحكمه صليبي يتستر وراء الشيوعية وهو «جوليوس نيريري» !!

والحق أنه من الصعب استعراض كل أجزاء الخريطة الاسلامية للتعرف على أوضاع مسلميها الممتهنين.. فحتى تلك الشعوب التي يبدو وضعها من الناحية الشكلية القانونية سليما.. فان اهدار حقوق الانسان فيها بواسطة بعض أبنائها الذين رباهم الاستعمار على عينه، وبغض اليهم الاسلام، أمر مقرر معروف، بحيث أننا لا نكون مبالغين اذا قلنا: ان عالم المسلمين على مشارف هذا القرن الخامس عشر يحتاج الى (هيئة اسلامية) ترعى حقوقه المهضومة وكرامته المستباحة.. هيئة تنبثق من صفوة الأمة ومخلصيها وفقهائها في القانون الدولي العام والخاص، ويكون عملها أن تدافع عن انسانية المسلمين الضائعة..

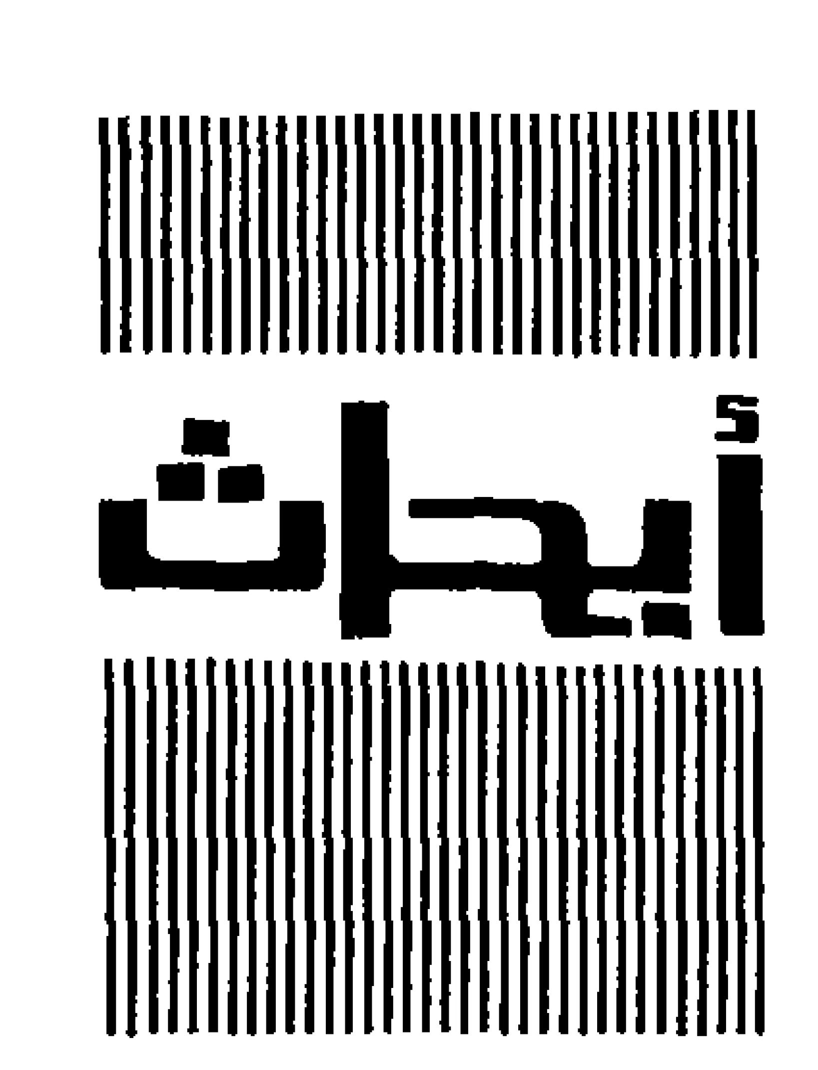
عالم تحكمه عصابة من الذئاب، تتشدق ليل نهار بالحرية والأخاء والمساواة والحضارة.. وهي من كل هذه المعاني الكريمة براء!!

د. عبدالحليم عويس

(١) خالد اسحاق. حقوق الانسان والشريعة الاسلامية.

(٢) محي الدين القضماني: حاضر العالم الاسلامي ص ٧٩ مطبوعات الجامعة الاسلامية.

(٣) المرجع السابق ص ١٦، ١٧.



دعوة الى رفض الاستسلام لمصادرنا التاريخية

(ملاحظات في النقد التاريخي)

د. عماد الدين خليل

ما كتب عن أحداث تاريخنا الاسلامي كثير جداً، وبخاصة على المستوى السياسي والعسكري، وبمجرد استعراض سريع لحشود مصادرنا القديمة يتبين لنا الحجم الضخم والكمية الهائلة لتفاصيل أحداث القرون الطوال، حتى أن حوليات بعض مؤرخينا القدامى كانت تستغرق الواحدة منها الجلد الكامل أو جزءاً كبيراً منه، وحتى أن الواحد منا إذا أراد متابعة مسألة ما في عصر من العصور، مهما ضاقت مساحته، وجد نفسه يغرق في بحر من الروايات لا أول له ولا آخر، وأصبح العثور على النصوص التي يبتغيها بصدد المسألة أو النقطة التي يسعى للكشف عنها، أشبه بعملية البحث عن لؤلؤ نادر ثمين من بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب إذا أخرج يده لم يكد يراها..

من منا لم يتعذب وهو يتعامل مع مجلدات الطبري الضخمة المترعة بالتفاصيل والجزئيات خلال كتابة هذا الموضوع أو ذاك؟ ليس الطبري وحده ولكنهم جلّ المؤرخين (الجماعين) الذين سعوا لالتقاط وتدوين كل ما بلغهم أو وقع تحت أيديهم من تفاصيل الوقائع والأحداث.. اليعقوبي.. المسعودي.. ابن الأثير.. أبو الندا.. ابن كثير.. المقريزي.. ابن العماد.. ابن تغري بردي.. وغيرهم..

لا بأس في ذلك.. بل أنها خصيصة تحسدنا عليها تواريخ الأمم والشعوب.. أن يقدم لنا مؤرخونا القدماء هذه الحشود الهائلة من التفاصيل والجزئيات والمياومات والحوليات.. ولكن البأس في أننا لا نجد مقابل هذا السيل الطامي ولو موطىء قدم نقف عليها لنتبيّن ملامح المنهج الذي يعيننا على الوصول الى الحقيقة التاريخية.. وقليلة جداً هي الاشارات والوقفات عند هذا الموضوع الهام في معطيات أجدادنا.. نادرة جداً كالدر والياقوت في بحر الظلمات..

إنه ليس ثمة توازن على الاطلاق بين المادة المطروحة وبين سبل التعامل معها، للكشف عن معطيات تاريخنا كما تشكلت فعلاً لا كما

يراد لها أن تكون..

وكثيراً ما يحسّ الباحث بالمرارة أو يصاب بخيبة الأمل، أو بالأزدواج، أو بما شئنا من تسميات وهو يتابع تفاصيل العصر الراشدي ـ على سبيل المثال ـ في حشود الروايات التي يقدمها الطبري أو اليعقوبي أو غيرهما فيجد البون شاسعاً بين المثل التي طرحها الاسلام، وما يعهده عن صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم من سلوك يسامت القمم وقيم تتألق كالنجوم، وبين ما تصوره الروايات مما جاء به زيد وعمرو على أنه الواقع التاريخي، حتى أن المثقف المسلم ليتساءل: هل من الممكن ـ لتجاوز هذه المعضلة ـ أن ندرس تاريخنا تجريبياً؟ أي أن نبدأ من نقطة الصفر فنلغي (الرواية) التاريخية المدونة، إلغاءاً مادامت تحمل هذا القدر الكبير من الأزدواجية والتناقض، وننظر مباشرة إلى ما حققهُ المسلمون الأوائل من إنجازات منظورة في الزمان والمكان: كتوحيد العرب المزقين في إطار دولة مركزية واحدة وإسقاط الامبراطورية الفارسية، وتدمير الامبراطورية البيزنطية، وفتح مساحات واسعة في العالم القديم، واقامة الكثير من النظم والمؤسسات، واغناء الحركة الحضارية بالكثير من المعطيات.. وقبل هذا وذاك تنفيذ كلمة الله في الأرض والانتقال بالحركة الاسلامية إلى العالمية.. وإنجازات أخرى كثيرة قد تحققت فعلاً ولن يستطيع أحد أن ينكرها أو يشككك فيها لأنها بمثابة الوقائع التاريخية المنظورة.. هل نستطيع أن نقول ـ على سبيل المثال ـ أن الحركة الاسلامية مادامت قد حققت تلك الانجازات وربحت المعركة خارج الجزيرة فمعنى هذا أن الأمة الاسلامية وقيادتها كانتا على درجة من التماسك والتوحد ما جعلهما قادرين على تحقيق ذلك كله، الأمر الذي يضعف الى حد كبير معطيات الرواة الذين جاءوا بعد أكثر من قرن لكي (يدوّنوا) وقائع هذا العصر المبكر؟!

مهما يكن من أمر فإن مما زاد الأمر سوءاً أن المؤرخين المحدثين في معظمهم استسلموا لهذا الذي تطرحه الروايات، واعتبروه أمراً مسلماً به لا يأتيه الباطلُ من بين يديه ولا من خلفه، وراحوا يتسابقون فيما بينهم لكي يصوغوا منهُ مؤلفاتهم المتتالية التي تلقتها الأجيال تلو الأجيال فرسخت في أذهانها ونفوسها كل التناقضات التي قدمتها حشود الروايات المتضاربة، وانحفر في نفوسهم شرخ عميق ليس ردمهُ بالأمر اليسير، وهم يتعاملون مع مؤلفات بلغت معطياتها لشدة التكرار المستسلم الذي لا أثر فيه لنقد أو شك أو تجريح، حدّ اليقين.

وقد رفع بعض المؤرخين المعاصرين تحذيراتهم إزاء هذا الاستسلام غير العلمي لحشود الروايات المتضاربة.. فقال الدكتور عبدالمنعم ماجد «يجب الحذر في تلقي الروايات لأن معظم الكتب عن الدولة العربية وصلتنا من العهد العباسي الذي كان في عداء مع العرب وعليه فان مؤرخ الدولة العربية الحديث عند إطلاعه على الكتب الأصلية مضطر إلى تقبل تكرار أسماء الرواة وتحري صحة الحقيقة التاريخية بنفسه، لأن قصد مؤرخي الاسلام الأوائل لم يكن غير إستيعاب الأخبار والمحافظة على كيفية اتّصالها» (١).. وقال الدكتور فيصل السامر «... نظراً لبعد الكثير من الوقائع التاريخية عن فترة تدوينها فقد حدث فيها الكثير من الخلط والخطأ والنسيان والتحريف، ومن ثم يتحتم علينا أن

نناقش كل ما وصل الينا مناقشة منطقية جريئة قائمة علىٰ التمحيص والاستقراء. وإني لأستطيع هنا أن أورد عشرات الأمثلة رواها مؤرخون ثقاة لا يمكن أن يقبلها العقل، ومع ذلك ظلت متداولة حتىٰ آمن بها مؤرخون محدثون وثبتوها في كتبهم دون مناقشة. ففي سبيل إحياء تراثنا يجب أن نخضع تاريخنا للنقد العلمي الذي هو لازم في الدراسات التاريخية ومن ثم نحول دون تسرب ما هو غير صحيح إلىٰ كتبنا التاريخية» (٢)..

ونحن نستطيع أن نلتقي بالموقف نفسه، علىٰ مستوىٰ النظرية والتطبيق، في المحاولات التي قدمها عدد من الباحثين المعاصرين، أبرزهم ولا ريب الشيخ صادق ابراهيم عرجون في مؤلفيه عن (خالدبن الوليد) و(عثمان بن عفان المفترىٰ عليه)، ومحب الدين الخطيب في العديد من مقالاته وتحقيقاته، وبخاصة تعليقاتهِ القيّمة علىٰ كتاب (العواصم من القواصم) للقاضي ابن بكر بن العربي، وكذلك الدكتور محمد فتحي عثمان في كتابيه (أضواء علىٰ التاريخ الاسلامي) و(أضواء علىٰ تجربة) الذي يتصدىٰ فيه لنقد المنهج المادي في معالجة عصر الراشدين ويكشف عن زيفه وتهافتهِ..

هذا إلىٰ أن تزايد المؤلفات الأكاديمية (أطروحات الماجستير والدكتوراه) في العقدين الأخيرين بشكل ملفت للنظر، يمنح شيئاً من الأمل في اغناء مكتبة التاريخ الاسلامي بمعطيات علمية ترفض الاستسلام للرواية القديمة، وترفض في الوقت نفسه التفريط المجاني بها.. فهي تناقش وتقارن وتحلّل وتركب وصولاً إلىٰ الحقيقة التاريخية

ولكن يجب الاّ تخدعنا هذهِ (الكثرة) الظاهرة في المؤلفات الأكاديمية، فإن معظمها لا يعدو أن يكون غثاءاً كمياً ــ إذا صح التعبيرــ لا يضيف جديداً، إن علىٰ مستوىٰ المنهج أو علىٰ مستوىٰ الموضوع، فضلاً عن أنه يكشف عن خواء محزن في القدرة علىٰ التحليل والتركيب، وفي الخلفية الثقافية وقوة الخيال، وفي الأسلوب وطرائق التعبير.. ثم، وهو الأنكىٰ والأمر، أن معظم الأطروحات هذهِ تجري وفق ما تريده لها الجامعة أو المؤسسة التي تنجز فيها، أو ما يريدهُ لها الأستاذ المشرف، وليس وفق ريح الحقيقة التاريخية وحدها.. وهكذا يغدو التاريخ الاسلامي ــ على سبيل المثال ــ أمريكيا في جامعة برنستون.. ماركسياً في جامعة موسكو.. انكليزياً في جامعة أكسفورد أو لندن أو سانت أندروز.. مع هوىٰ بني اسرائيل في الجامعة العبرية!!

ومن ثم فإن المكتبة التاريخية الاسلامية، بالمعنىٰ الموضوعي المرتجىٰ، لن تفيد من تيار الاكاديمية الصاخب إلاّ بمقدار، وهي، بعد، بحاجة إلىٰ الكثير من المحاولات الجادة لتنفيذ المنهج النقدي علىٰ قضايا وفترات ومعضلات كثيرة في تاريخنا المتشابك المزدحم الطويل..

(٢)

الطرفان يتحملان المسؤولية.. الأجداد والأحفاد.. ما في هذا شك.. ويغفر للأجداد جملة أمور منها:

أولاً: أنهم قالوها صراحة: جئنا لكي نجمع ونحفظ كل ما يصل الينا «فالطبري مثلاً، لم يقتصر في كتابه (تاريخ الرسل والملوك) علىٰ المصادر الموثوقة فقط، بل أراد أن يطلع قارئه علىٰ مختلف وجهات النظر، فأخذ عن مصادر أخرىٰ قد لا يثق هو بأكثرها، إلا أنها تفيد حين معارضتها بالأخبار القوية وقد

تكمل بعض ما فيها من نقص.. وقد كان الطبري وكبار المؤرخين الأوائل لا يفرطون في خبر مهما علموا من ضعف ناقله خشية أن يفوتهم باهماله شيء من العلم ولو من بعض النواحي» (٣).

وثانيا: ان بعضهم أشعل الأضواء الحمراء عند الطرق الملتوية في شعاب تلال الروايات التي يضيع في مسالكها ذوو الألباب.. إننا نقرأ ــ على سبيل المثال ــ هذه الكلمات للطبري، شيخ المؤرخين، في مقدمة مؤلفه الضخم «فما يكن في كتابي هذا من خبر ذكرناه عن بعض الماضين، مما يستنكره قارئه أو يستشنعه سامعهُ من أجل أنه لم يعرف له وجهاً صحيحاً، ولا معنىً في الحقيقة، فليعلم أنهُ لم يؤت ذلك من قبلنا وإنما أوتي من بعض ناقليه إلينا.. وإنما أدينا ذلك على نحو ما أدي الينا».

ثالثاً: أن صدورهم كانت تتسع لايراد أخبار مخالفيهم في الفكر والعقيدة وهو دليل على حريتهم وأمانتهم ورغبتهم في تمكين قرائهم من أن يطلعوا على كل ما في الموضوع، واثقين من أن القارىء الحصيف لا يفوته أن يعلم أن مثل أبي مخنف ــ الذي أكثر الطبري من النقل عنه على سبيل المثال ــ موضع تهمة هو ورواته فيما يتصل بكل ما هم متعصبون له، لأن التعصب يبعد صاحبه عن الحق، أما سعة الصدر في إيراد أخبار المخالفين فهي دليل على عكس ذلك، وعلى القارىء أن يستخلص الحق عندما يكون موزعاً أو معقداً. (٤).

رابعاً: أن العديد من المؤرخين المسلمين «حملوا مشعل البحث التاريخي الحر في ظروف حرجة صعبة، ومع ذلك لم يثنهم خوف أو يستهوهم طمع.. لقد كتب مسكويه تاريخه العظيم (تجارب الأمم) في أيام سطوة البويهيين، فبرهن على النزاهة وعدم التحيز وكان الطبري يرفض قبول أية هدية ترده من ذوي السلطان خوف أن تكون ثمن نزاهته.. وغير هذين كثيرون..» (٥).

خامساً: وهو الأهم، أن معظم مؤرخينا القدماء كانوا يوردون كل خبر منسوباً إلى راويه ليعرف القارىء قوة الخبر عن طريق معرفة رواته الثقاة، أو ضعف الخبر الذي ينقلهُ رواة لا يوثق بهم، وبذلك يرى أولئك المؤرخون أنهم أدوا الأمانة ووضعوا بين ايدي القراء كل ما وصلت إليه أيديهم، وفي ذلك يقول الحافظ أبن حجر في (لسان الميزان) «أن الحفاظ الأقدمين يعتمدون في روايتهم الأحاديث الموضوعة مع سكوتهم عنها على ذكرهم الاسانيد لاعتقادهم أنهم متى أوردوا الحديث باسنادهِ فقد برأوا من عهدته وأسندوا أمره إلى النظر في إسناده» (٦). لقد كان المؤرخون «يجولون في أقطار الشرق والغرب بحثاً عن الحقيقة، وتحرياً لصحة الخبر، ونقد الرواة والتثبت من صدقهم.. ومتى خلفوا لنا ثروة ضخمة من المعلومات المفصلة المؤقتة توقيتاً دقيقاً والمسنودة إلى مراجع عن الثقاة العدول» (٧).

هذا عن الأجداد.. أما الأحفاد.. حيث العلوم المساعدة (أو الموصلة) قد نضجت وازدادت عمقاً واتساعاً، وحيث مناهج البحث قد بلغت في تكنيكها حداً كبيراً لم يحلم أجدادنا بعشر معشاره.. أما الأحفاد، والحال هذه، فلن يغفر لهم شيء.. يقيناً..

(٣)

ثمة لمحات خاطفة، في مصادرنا القديمة، كأضواء الشهب المحترقة في الليالي الداكنة، تعيننا إذا أحسنّا التقاطها والافادة منها، على

تبين ملامح منهج ــ أو بعبارة أدق ــ وضع اليد علىٰ بعض مؤشرات تقود إلىٰ المنهج ... وعلىٰ المؤرخ المحدث أن يواصل الطريق لكي يزيد الأمر عمقاً ووضوحاً ولكي يفيد من اطروحات العلوم كافة، والمعطيات المنهجية خاصة، لكي يجعل منهج البحث في التاريخ الاسلامي قديراً علىٰ التوغل في هذا التاريخ وإعادة استكشافه وتركيبه بأكبر قدر من الدقة والأمانة.

في كتابيْ (العواصم من القواصم) للقاضي الأندلسي أبي بكر بن العربي و(المقدمة) لعبدالرحمن بن خلدون نلتقي بمحاولات جادة لتقديم بعض اللمحات عن المنهج التاريخي.. ولقد جاء العملان القيمان في كثير من صفحاتهما بمثابة (محاولة اختبارية) لتنفيذ (قيم) المنهج النقدي في البحث التاريخي، ذلك الذي يرفض الصيغة الاستسلامية في التعامل مع حشود الروايات التاريخية..

إن ابن العربي يرفع صوته في ثنايا كتابه المذكور، وبأعلىٰ نبرة، محذراً وداعياً إلىٰ اتخاذ موقف نقدي إزاء معطيات الأقدمين التاريخية، ورفضها إذا اقتضى الأمر.. «انما ذكرت لكم لتحترزوا من الخلق، وخاصة من المفسرين والمؤرخين، وأهل الأدب فإنهم أهل جهالة بحرمات الدين، أو علىٰ بدعة مصّرين، فلا تبالوا بما رووا ولا تقبلوا رواية إلا عن أئمة الحديث.. فإن الرواة ينشئون أحاديث فيها استحقار الصحابة والسلف، والاستخفاف بهم، واختراع الاسترسال في الأقوال، والأفعال عنهم، وخروج مقاصدهم عن الدين إلىٰ الدنيا، وعن الحق إلىٰ الهوىٰ. فإذا قاطعتم أهل الباطل واقتصرتم علىٰ رواية العدول، سلمتم من هذه الحبائل..» (٨) وهو يفسر موقف الرواة هذا بأن الرؤساء وذوي السلطة ساعدوا «علىٰ إشاعة هذهِ الكتب وقراءتها لرغبتهم في مثل أفعالهم حتى صار المعروف منكراً والمنكر معروفاً..» ويخلص إلىٰ القول «.. وقد بينت لكم أنكم لا تقبلون علىٰ أنفسكم في دينار، بل في درهم، إلا عدلاً بريئاً من التهم، سليماً من الشهوة. فكيف تقبلون في أحوال السلف وما جرىٰ بين الأوائل ممن ليس له مرتبة في الدين، فكيف في العدالة؟» (٩).

وفي أماكن عديدة من كتابه يعلن الرجل رفضه التسليم بمعطيات المؤرخين، ويعترض علىٰ طرائقهم في تلفيق الروايات المتعارضة وقبول الأخبار الكاذبة التي تصل حد السخف!! ونحن نلتقي بين الحين والحين بعبارات كهذهِ «وذكروا تفاصيل ذلك كلمات آلت إلىٰ إستفعال رسائل وإستخراج أقوال، وإنشاء اشعار، وضرب أمثال، تخرج عن سيرة السلف يقرها الخلف (الطالح) وينبذها الخلف (الصالح)..» (١٠) «هذا كله كذب صراح، ما جرىٰ منه حرف قط، وإنما هو شيء أخبر عنه المبتدعة، ووضعتهُ التاريخية للملوك (لاحظ دلالة هذه العبارة) فتوارثه أهل المجانة والجهارة بمعاصي الله والبدع. وإنما الذي روىٰ الأئمة الثقاة الاثبات» (١١).. «وانظروا إلىٰ الأئمة الاخيار وفقهاء الأمصار، هل أقبلوا علىٰ هذه الخرافات وتكلموا في مثل هذهِ الحماقات؟ بل علموا أنها عصبيات جاهلية وحمية باطلة، ولا تفيد إلا قطع الحبل بين الخلق وتشتيت الشمل وإختلاف الأهواء، وقد كان ما كان، وقال الأخباريون ما قالوا، فاما سكوت وإما إقتداء بأهل العلم وطرح لسخافات المؤرخين والأدباء» (١٢).. «والناس إذا لم يجدوا عيباً لأحد وغلبهم الحسد عليه وعداوتهم له أحدثوا له عيوباً،

فأقبلوا الوصية ولا تلتفتوا إلاّ إلىٰ ما صح من الأخبار، واجتنبوا ــ كما ذكرت لكم ــ أهل التواريخ (ويعني بهم الرواة الذين أمدوا المؤرخين الكبار برواياتهم) فانهم ذكروا عن السلف أخبار صحيحة يسيرة ليتوسلوا بذلك إلىٰ رواية الأباطيل، فيقذفوا ــ كما قدمنا ــ في قلوب الناس مالايرضاه الله تعالىٰ، وليحتقروا السلف ويهونوا الدين، وهو اعز من ذلك وهم أكرم منا.. ومن نظر إلىٰ أفعال الصحابة تبين منها بطلان هذه المتوك التي يختلقها أهل التواريخ فيدسونها في قلوب الضعفاء» (١٣).

وقد سعىٰ ابن العربي في كتابه (العواصم) إلىٰ اعتماد منهج نقدي صارم في دراسة احدىٰ الفترات الخطيرة في التاريخ الاسلامي: عصر الراشدين ومطلع العصر الأموي.. فنخل حشود الروايات التاريخية المتراكمة عن الفترة المذكورة، واختبرها اختباراً دقيقاً وضرب بعضها ببعض، وأحال معطياتها علىٰ مصادر معرفية أخرىٰ، وبخاصة القرآن والحديث ورفض أن يستسلم لتيارها الصاخب لكي ما يلبث أن يقدم صورة عن العصر قلّ ما نجدها في مصدر تاريخي آخر.

وهذا (نموذج) للمنهج النقدي الذي اعتمده الرجل في تعامله مع الروايات، نلتقي به في عرضه للفتنة التي اطاحت بالخليفة الراشد الثالث عثمان بن عفان (رضى الله عنه).. يقول ابن العربي «قالوا متعدّين، متعلقين برواية كذابين: جاء عثمان في ولايته بمظالم ومناكير منها:

١ ــ ضربه لعمار حتى فتق أمعاءه.

٢ ــ ولأ بن مسعود حتىٰ كسر أضلاعه، ومنعه عطاءه.

٣ ــ وابتدع في جمع القرآن وتأليفه، وفي حرق المصاحف.

٤ ــ وحمىٰ الحمىٰ.

٥ ــ واجلىٰ أبا ذر إلىٰ الربذة.

٦ ــ وأخرج من الشام أبا الدرداء.

٧ ــ وردّ الحكم بعد أن نفاه رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم.

٨ ــ وابطل سنة القصر في الصلوات في السفر.

٩ ــ ١٢ وولىٰ معاوية وعبدالله بن عامر بن كريز ومروان وولىٰ الوليد بن عقبة وهو فاسق ليس من أهل الولاية.

١٣ ــ واعطىٰ مروان خمس أريقية.

١٤ ــ وكان عمر يضرب بالدرة وضرب هو بالعصا.

١٥ ــ وعلا علىٰ درجة رسول الله صلىٰ الله عليه وسلم وقد انحط عنها أبو بكر وعمر.

١٦ ــ ولم يحضر بدراً، وانهزم يوم احد، وغاب عن بيعة الرضوان.

١٧ ــ ولم يقتل عبيدالله بن عمر بالهرمزان (الذي اعطىٰ السكين إلىٰ ابى لؤلؤة وحرضه علىٰ عمر حتىٰ قتله).

١٨ ــ وكتب مع عبده علىٰ جمله كتاباً إلىٰ أبن أبى سرح في قتل من ذكر فيه» (١٤).

يقول أبن العربي مناقشاً هذه التهم «هذا كله باطل سنداً ومتنا.. أما قولهم جاء عثمان بمظالم ومناكير فباطل.

١ ــ ٢ وأما ضربه لابن مسعود ومنعه عطاءه فزور وضربه لعمار افك مثله ولو فتق أمعاءه ما عاش أبداً، وقد اعتذر عن ذلك

العلماء بوجوه لا ينبغي أن تشتغل بها لأنها مبنية على باطل، ولا يبنى حق على باطل..

٣ ـ وأما جمع القرآن فتلك حسنته العظمى وخصلته الكبرى، وإن كان وجدها كاملة لكنه أظهرها وردّ الناس إليها وحسم مادة الخلاف فيها. وكان نفوذ وعد الله بحفظ القرآن على يديه.. روى الأئمة بأجمعهم أن زيد بن ثابت قال: أرسل إلي ابوبكر مقتل أهل اليمامة فإذا عمر بن الخطاب عنده فقال ابوبكر: أن عمر أتانا فقال: أن القتل قد أستمرّ يوم اليمامة بقراء القرآن وإني اخشى أن يستمر القتل بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن واني أرى أن تجمع القرآن. قلت لعمر: كيف نفعل شيئاً لم يفعلهُ رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال عمر: هذا والله خير، فلم يزل يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك ورأيت في ذلك الذي رأى عمر (ثم يستعرض أبن العربي تفاصيل جمع القرآن وحرق النسخ غير المعتمدة.. مما هو معروف)..

٤ ـ وأما الحمى فكان قديماً فيقال أن عثمان زاد فيه لمّازادت الرعية، واذا جاز أصله للحاجة إليه جازت الزيادة لزيادة الحاجة.

٥ ـ وأما نفيه أباذر فلم يفعل، كان ابو ذر زاهداً، وكان يقرّع عمال عثمان ويتلو عليهم (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) ويراهم يتسعون في المراكب والملابس حين وجدوا، فينكر ذلك عليهم، ويريد تفريق جميع ذلك من بين أيديهم، وهو غير لازم. قال أبن عمر وغيره من الصحابة: (إن ما أديت زكاته فليس بكنز) فوقع بين ابي ذر ومعاوية كلام بالشام، فخرج إلى المدينة فاجتمع إليه الناس فجعل يسلك تلك الطرق، فقال لهُ عثمان: لو اعتزلت. معناه أنك على مذهب لا يصلح لمخالطة الناس، فإن للخلطة شروطاً وللعزلة مثلها. ومن كان على طريقة ابي ذر فحاله يقتضي أن ينفرد بنفسه، أو يخالط ويسلم لكل احد حاله مما ليس حرام في الشريعة. فخرج إلى الربذة زاهداً فاضلاً، وترك جلّة فضلاء وكل على خير وبركة وفضل، وحال أبي ذر أفضل، ولا تمكن لجميع الخلق، فلو كانوا عليها لهلكوا فسبحان مرتب المنازل. وعن عجب أن يؤخذ عليه في أمر فعله عمر فقد روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سجن ابن مسعود في نفر من الصحابة سنة بالمدينة حتى استشهد فأطلقهم عثمان، وكان سجنهم لأن القوم أكثروا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم. ووقع بين أبي ذر ومعاوية كلام وكان أبوذر يطلق من الكلام ما لم يكن يقوله في زمان عمر، فاعلم معاوية بذلك عثمان وخشى من العامة أن تثور منهم فتنة فإن أباذر كان يحملهم على التزهد وأمور لا يحتملها الناس كلهم، وإنما هي مخصوصة ببعضهم، فكتب إليه عثمان أن يقدم المدينة، فلما قدم اجتمع إليه الناس فقال لعثمان: أريد الربذة، فقال له: أفعل. فاعتزل. ولم يكن يصلح له إلا ذلك لطريقته.

٦ ـ ووقع بين أبي الدرداء ومعاوية كلام، وكان أبو الدرداء زاهداً فاضلاً قاضياً لهم فلما اشتد في الحق وأخرج طريقة عمر في قوم لم يحتملوها عزلوه، فخرج إلى المدينة. وهذه كلها مصالح لا تقدم في الدين ولا تؤثر في منزلة احد من المسلمين بحال. وأبوالدرداء وأبوذر بريئان من عاب، وعثمان بريء اعظم براءة وأكثر نزاهة، فمن روى أنه نُفي وروى سبباً فهو كله باطل.

٧ ـــ وأما رد الحكم فلم يصح. وقال علماؤنا في جوابه: قد كان اذن له فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم. وقال [أي عثمان] لأبي بكر وعمر، فقالا له: إن كان معك شهيد رددناه. فلما ولي قضى بعلمه في ردّه. وما كان عثمان ليصل مهجور رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولو كان أباه، ولا لينقض حكمه.

٨ ـــ وأما ترك القصر فاجتهاد، إذ سمع أن الناس افتتنوا بالقصر، وفعلوا ذلك في منازلهم فرأى أن السنة ربما أدت إلى اسقاط الفريضة فتركها خوف الذريعة. مع أن جماعة من العلماء قالوا: أن المسافر مخيّر بين القصر والاتمام، واختلف في ذلك الصحابة.

٩ ـــ وأما معاوية فعمر ولاه، وجمع له الشامات كلها، وأقرّه عثمان. بل إنما ولاه أبوبكر الصديق رضي الله عنه، لأنه ولى أخاه يزيد واستخلفه يزيد فأقره عمر لتعلقه بولاية أبي بكر لأجل استخلاف واليه له، فتعلق عثمان بعمر وأقره، فانظروا إلى هذهِ السلسلة ما أوثق عراها.

١٠ ـــ وأما عبدالله بن عامر بن كريز فولاه ـــ كما قال ـــ لأنه كريم العمات والخالات.

١١ ـــ ١٢ وأما تولية الوليد بن عقبة فان الناس ـــ على فساد النيات ـــ اسرعوا إلى السيئات قبل الحسنات، فذكر الافترائيون أنه إنما ولاه للمعنى الذي تُكلم به، قال عثمان: ما وليت الوليد لأنهُ أخي، وإنما وليته لأنه أبن أم حكيم البيضاء عمة رسول الله صلى الله عليه وسلم وتوأمة أبيه. والولاية اجتهاد، وقد عزل عمر سعد بن أبي وقاص وقدّم أقل منهُ درجة..

١٣ ـــ وأما اعطاؤه خمس افريقية لواحد فلم يصح. على أنه قد ذهب مالك وجماعة الى أن الامام يرى رأيه في الخمس.، وينفذ فيه ما أداه اليه اجتهاده، وأن أعطاءه لواحد جائز، وقد بينا ذلك في مواضعه (أي في مؤلفاته الأخرى).

١٤ ـــ وأما قولهم أنه ضرب بالعصا، فما سمعته ممن أطاع أو عصى، وإنما هو باطل يحكى..

١٥ ـــ وأما علوه على درجة رسول الله صلى الله عليه وسلم، فما سمعته ممن فيه تقية. وإنما هي إشاعة منكر.. قال علماؤنا: ولو صح ذلك فما في هذا ما يحلّ دمه. ولا يخلو أن يكون ذلك حقاً فلم تنكره الصحابة عليه إذ رأت جوازه ابتداء أو لسبب اقتضى ذلك. وإن كان لم يكن فقد انقطع الكلام.

١٦ ـــ وأما انهزامه يوم حنين، وفراره يوم أحد، ومغيبه عن بدر وبيعة الرضوان فقد بين عبدالله بن عمر وجه الحكم في شأن البيعة وبدر وأحد. وأما يوم حنين فلم يبق إلا نفر يسير مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، ولكن لم يجر في الأمر تفسير من بقي ممن مضى في الصحيح، وإنما هي أقوال، منها أنه ما بقي معه إلا العباس وأبناه عبدالله وقثم فناهيك بهذا الاختلاف، وهو أمر قد اشترك فيه الصحابة، وقد عفا الله عنه ورسوله، فلا يحلّ ذكر ما اسقطه الله ورسوله والمؤمنون.. وقد أخرج البخاري أن رجلاً سأل عبدالله بن عمر: هل تعلم أن عثمان فر يوم أحد؟ قال: نعم. فقال: فهل تعلم أنه تغيب عن بدر ولم يشهد؟ قال: نعم. قال: هل تعلم أنه تغيب عن بيعة الرضوان فلم يشهدها! قال: نعم. قال: الله أكبر: قال ابن عمر: تعال ابين لك. أما فراره يوم أحد فاشهد أن الله عفا

عنه وغفر له. وأما تغيبه عن بدر فانه كان تحته بنت رسول الله صلى الله عليه وسلم وكانت مريضة فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم: ان لك أجر رجل ممن شهد بدراً وسهمه. وأما تغيبه عن بيعة الرضوان فلو كان أحد أعزّ ببطن مكة من عثمان لبعثه بمكانه، فبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم عثمان، وكانت بيعة الرضوان بعدما ذهب عثمان إلىٰ مكة فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم بيده اليمنىٰ: هذه يد عثمان، فضرب بها علىٰ يده فقال: هذه لعثمان..

١٧ ــ وأما امتناعه عن قتل عبيدالله بن عمر بن الخطاب بالهرمزان فإن ذلك باطل، فإن كان لم يفعل فالصحابة متوافرون والأمر في أوله. وقد قيل: أن الهرمزان سعىٰ في قتل عمر وحمل الخنجر وظهر تحت ثيابه. وكان قتل عبدالله له وعثمان لم يل بعد، ولعل عثمان كان لا يرىٰ علىٰ عبيد الله حقاً، لما ثبت عنده من حال الهرمزان وفعله. وأيضاً فإن أحداً لم يقم بطلبه وكيف يصح مع هذه الاحتمالات كلها أن ينظر في أمر لم يصح؟

١٨ ــ وأما تعلقهم بأن الكتاب وجد مع راكب إلىٰ عبدالله بن سعد بن أبي سرح يأمره بقتل حامليه فقد قال له عثمان: إما أن تقيموا شاهدين علىٰ ذلك، وإلا فيميني أني ما كتبت ولا أمرت. وقد يكتب علىٰ لسان الرجل، ويضرب علىٰ خطه، وينقش علىٰ خاتمه...» (١٥).

وهو ــ أي أبن العربي ــ يناقش مسألة التحكيم بين علي رضى الله عنه ومعاوية ويرفض التسليم بها ويعتبره (سخافة!) ويطرح ــ بدلاً منها ــ ما يراه الأقرب إلىٰ الحقيقة التاريخية من تلك القصة المحبكة التي رتّبها الدسّاسون يقول «تحكم الناس في التحكيم فقالوا فيه ما لا يرضاه الله. وإذا لحظتموه بعين المروءة ــ دون الديانة ــ رأيتم أنها سخافة حمل علىٰ سطرها في الكتب في الأكثر عدم الدين وفي الأقل جهل متين والذي يصح من ذلك ما روىٰ الأئمة كخليفة بن خياط والدار قطني: أنه لما خرج الطائفة العراقية مائة الف والشامية في سبعين أو تسعين الفاً نزلوا علىٰ الفرات بصفين، اقتتلوا في أول يوم، وهو الثلاثاء، علىٰ الماء، فغلب أهل العراق عليه. ثم التقوا يوم الأربعاء لسبع خلون من صفر سنة [سبع وثلاثين] ويوم الخميس ويوم الجمعة. وليلة السبت، ورفعت المصاحف من أهل الشام ودعوا إلىٰ الصلح وتفرقوا علىٰ أن تجعل كل طائفة أمرها إلىٰ رجل حتىٰ يكون الرجلان يحكمان بين الدعويين بالحق، فكان من جهة عليّ أبو موسىٰ، ومن جهة معاوية عمر وبن العاص. وكان أبوموسىٰ رجلاً تقياً ثقفاً فقيهاً عالماً أرسله النبي صلى الله عليه وسلم إلى اليمن مع معاذ وقدمه عمر وأثنىٰ عليه بالفهم. وزعمت الطائفة التاريخية الركيكة أنهُ كان أبله ضعيف الرأي مخدوعاً في القول وأن ابن العاص كان ذا دهاء وأرب حتىٰ ضربت الأمثال بدهائه تأكيداً لما أرادت من الفساد اتبع في ذلك بعض الجهال بعضاً وصنفوا فيه حكايات. وغيره من الصحابة كان أحذق منه وأدهىٰ. وانما بنوا ذلك علىٰ أن عمر لما غدر أبا موسىٰ في قصة التحكيم صار لهُ الذكر في الدهاء والمكر، وقالوا: أنهما لما اجتمعا بأذرع من دومة الجندل، وتفاوضا، اتفقا علىٰ أن يخلعا الرجلين. فقال عمر لأبي موسىٰ: أسبق القول، فتقدم فقال: إنّي نظرت فخلعت علياً

عن الأمر، وينظر المسلمون لأنفسهم، كما خلعت سيفي هذا من عنقي — أو من عاتقي — وأخرجه من عنقه فوضعه في الأرض. وقام عمرو فوضع سيفه في الأرض وقال: إني نظرت فاثبت معاوية في الأمر كما اثبت سيفي هذا في عاتقي وتقلده. فانكر أبوموسى، فقال عمرو: كذلك اتفقنا. وتفرق الجميع على ذلك الاختلاف» (١٦).

ويرد أبن العربي «هذا كله كذب صراح، ما جرى منه حرف قط. وإنما هو شيء أخبر عنهُ المبتدعة، ووضعته التاريخية للملوك، فتوارثه أهل المجانة والجهارة بمعاصي الله والبدع. وإنما الذي روى الأئمة الثقات الأثبات أنهما لما اجتمعا للنظر في الأمر، في عصبة كريمة من الناس منهم ابن عمر ونحوه، عزل عمرو معاوية. ذكر الدار قطني بسنده إلى حصين بن المنذر: لما عزل عمرو معاوية جاء — أي حصين بن المنذر — فضرب فسطاطه قريباً في فسطاط معاوية فبلغ نبأه معاوية فأرسل إليه فقال: إنه بلغني عن هذا [أي عن عمرو] كذا وكذا فاذهب فانظر ما هذا الذي بلغني عنه؟ فأتيته فقلت: أخبرني عن الأمر الذي وليت أنت وأبوموسى كيف صنعتما فيه؟ قال: قد قال الناس في ذلك ما قالوا والله ما كان الأمر على ما قالوا. ولكن قلت لأبي موسى: ما ترى في هذا الأمر؟ قال: أرى أنهُ في النفر الذين توفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عنهم راضي. قلت: فأين تجعلني أنا ومعاوية؟ فقال: إن لم يستعن بكما ففيكما معونة، وإن يستغن عنكما فطالما أستغنى أمر الله عنكما. قال: فكانت هي التي قتل معاوية منها نفسه. فأتيتهُ فأخبرتهُ أن الذي بلغهُ عنه كما بلغه. فأرسل الي أبي الأعور الذكواني فبعثهُ في خيله فخرج يركض فرسه ويقول: أين عدو الله؟ أين هذا الفاسق؟

«قال أبويوسف [الفلوسي راوي هذا الخبر عن الأسود بن شيبان عن عبدالله بن مضارب عن حصين] أظنهُ قال (انما يريد حوباء نفسه) فخرج عمرو الى فرس تحت فسطاط فجال في ظهره عريانا، فخرج يركضه نحو فسطاط معاوية وهو يقول: إن الضجور قد تحتلب العلبة، يا معاوية إن الضجور قد تحتلب العلبة (١٧). فقال معاوية: أجل وتربذ الحالب فتدق أنفه وتكفأ إناءه» (١٨).

«قال الدار قطني — وذكر سنداً عدلاً — عن ربعي بن حراش العبسي الكوفي عن أبي موسى أن عمرو بن العاص قال: والله لئن كان ابوبكر وعمر تركا هذا المال وهو يحلّ لهما منه شيء لقد غُبنا ونقص رأيهما. وأيم الله ما كانا مغبونين ولا ناقصي الرأي. ولئن كانا امرأين يحرم عليهما هذا المال الذي أصبناه بعدهما لقد هلكنا. وأيم الله ماجاء الوهم إلا من قبلنا. (١٩)

«فهذا كان بدء الحديث ومنتهاه فاعرضوا عن الغاوين...» (٢٠)

وماهاتان المسألتان اللتان استشهدنا بهما سوى نموذجين فحسب لمنهج ابي العربي، اذ أن الكتاب كله ميدان لهذا النمط من النقد وعدم التسليم الذي قد يخطيء وقد يصيب..

(٤)

أما ابن خلدون فإنه كتب مقدمته أساساً من أجل وضع معايير بيد المؤرخ يعتمدها في معالجة الوقائع التاريخية لتبيّن مايحتمل الصدق ويمكن قبوله والتسليم به بالتالي، مما لا يحتمله فيرفض ويحسب على خط الكذب والتزييف،

وهو يلتقي مع ابن العربي في الدعوة الى عدم التسليم بمعطيات مؤرخينا القدماء لكونها قد اصابها الخلط وامتزج فيها الحق بالباطل. وقد أكد ابن خلدون هذه المعاني والح عليها في التمهيد الذي سبق مقدمته، وعاد لكي يؤكدها في اكثر من موضع في المقدمة نفسها.

«ان فن التاريخ ـــ يقول ابن خلدون ـــ من الفنون التي تتداوله الامم والاجيال وتشد اليه الركايب والرحال .. وهو في ظاهره لا يزيد على اخبار عن الأيام والدول .. وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكاينات ومباديها وعلم بكيفيات الوقائع واسبابها .. وأن فحول المؤوخين في الاسلام قد استوعبوا اخبار الايام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وخلطها المتطفلون بدسايس من الباطل .. وزخرف من الروايات المضعفة .. واقتفى تلك الآثار الكثير ممن بعدهم وأدوها الينا كما سمعوها ولم يلاحظوا اسباب الوقائع والاحوال ولا رفضوا ترهات الاحاديث .. فالتحقيق قليل .. والغلط والوهم نسيب للاخبار، والتقليد عريق في الآدميين .. والناقل انما هو يملي و ينقل والبصيرة تنقد .. والعلم يجلو لها صفحات الصواب...» (٢١) ويقول: «... ان الاخبار اذا اعتمد فيها مجرد النقل ولم تحكم اصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والاحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغايب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيرا ماوقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في حكايات الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على اصولها ولا قاسوها بأشباهها ولاسبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبايع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الاخبار، فضلوا عن الحق وتاهو في بيداء الوهم والغلط..» (٢٢).

ويعرض ابن خلدون للدوافع التي تقود الى طرح الاكاذيب في الخبر التاريخي من أجل تشخيص مواطن العلّة وتجنيب الباحثين قبول الأخطاء والأوهام فيقول: «لما كان الكذب متطرقا للخبر بطبيعته وله الاسباب تقتضيه فمنها: التشيعات للآراء والمذاهب فان النفس اذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر اعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يتبين صدقه من كذبه، واذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت مايوافقها من الاخبار لاول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاءاً على بصيرتها من الانتقاد والتمحيص فيقع في قبول الكذب ونقله، ومن الاسباب المقتضية للكذب في الاخبار ايضا الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع الى التعديل والتجريح. ومنها الذهول عن المقاصد، فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع، وينقل الخبر على ماني ظنه وتخمينه فيقع في الكذب، ومنها توهم الصدق وهو كثير وانما يجيء في الاكثر من جهة الثقة بالناقلين. ومنها الجهل بتطبيق الاحوال على الواقع لأجل مايداخلها من التلبّس والتصنّع فينقلها المخبر كما رآها وهي بالتصنّع على غير الحق في نفسه، ومنها تقرب الناس في الاكثر لأصحاب التجلّة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال واشاعة الذكر بذلك، فتستفيض الاخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء والناس متطلعون الى الدينا واسبابها من جاه أو ثروة، ومنها الجهل بطبائع الاحوال في العمران .. فاذا كان السامع عارفاً بها اعانه ذلك في تمحيص الخبر

على تمييز الصدق من الكذب»(٢٣).

ويصل ابن خلدون في تمهيده اخيرا الى الهدف من وضع مقدمته: صياغة القانون أو المنهج، الذي يمكن الباحثين من التوصل الى الحقيقة التاريخية الخالصة برفض مايستحيل وقوعه أو مالا يحتمل التصديق، لهذا السبب أو ذاك من أسباب الاجتماع البشري ومقولاته وقواعده، وقبول ماينسجم وهذه الاسباب والقواعد «... فالقانون في تمييز الحق من الباطل من الاخبار بالامكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز مايلحقه من الاحوال لذاته، وبمقتضى طبعه، ومايكون عارضاً لا يعتد به، ومالا يمكن ان يعرض له، واذا فعلنا ذلك كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الاخبار والصدق والكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه. فاذا سمعنا عن شيء من الاحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه وهذا هو غرض هذا الكتاب الاول من تأليفنا»(٢٤).

(٥)

وقد نفذ الرجل رؤيته النقدية في (المقدمة) عبر شتى المجالات المعرفية: العلمية والانسانية، بما فيها دائرة التاريخ التي تهمنا في هذا البحث، فسعى لتنقية جوانب من التاريخ الاسلامي وسير عدد من رجالاته احاطت بها وبهم الكثير من الشوائب والاكاذيب. فهو يناقش ويفند — على سبيل المثال — مسألة العلاقة بين العباسة اخت الرشيد وجعفر بن يحيى بن خالد (البرمكي) وانها كانت السبب وراء نكبة الرشيد للبرامكة، ويؤكد ان الدافع الحقيقي لتلك النكبة هو «استبدادهم على الدولة واحتجانهم اموال الجباية حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل اليه، فغلبوه على امره وشاركوه في سلطانه ولم يكن له معهم تصرف في امور ملكه»(٢٥).

كما يناقش ويفند اكذوبة انكباب الرشيد على الخمر واقتران سكره بسكر الندامى «فحاشى لله — يقول ابن خلدون — ماعلمنا عليه من سوء، وانّ هذا من حال الرشيد وقيامه بما يجب لمنصب الخلافة من الدين والعدالة، وماكان عليه من صحابة العلماء والاولياء ومحاوراته للفضيل بن عياض وابن السماك والعمري ومكاتبته سفيان الثوري وبكائه من مواعظهم ودعائه بمكة في طوافه، وماكان عليه من العبادة والمحافظة على اوقات الصلوات وشهود الصبح لأول وقتها. حكى الطبري وغيره أنه كان يصلي من كل يوم مائة ركعة نافلة وكان يغزو عاما ويحج عاما» ثم يتطرق ابن خلدون، بعد ذلك، الى ماكان عليه خلفاء بني العباس الاوائل من بعد عن الترف والتزام بالدين وفهم لمتطلبات الشريعة، وكيف أدرك المهدي أباه المنصور «وهو يتورع عن كسوة الجديد لعياله من بيت المال» وكيف كان «يباشر الخياطين في ارقاع الخلقان من ثياب عياله .. فكيف يليق بالرشيد، على قرب العهد من هذا الخليفة وأبوته، وما ربي عليه من أمثال هذه السير في أهل بيته والتخلّق بها، أن يعاقر الخمر ويجاهر بها؟ وقد كانت حالة الاشراف من العرب الجاهلية في اجتناب الخمر معلومة .. وكان شربها مذمة عند الكثير منهم، والرشيد وآباؤه على ثبج — أي في القمة — من اجتناب المذمومات في دينهم ودنياهم،

والتخلق بالمحامد وأوصاف الكمال ونزعات العرب». وما يلبث بعد طرح مزيد من الوقائع ان يصل الى القول «بأن أولئك القوم كلهم كانوا بمنجاة من ارتكاب السرف والترف في ملابسهم وزينتهم وسائر متناولاتهم لما كانوا عليه من خشونة البداوة وسذاجة الدين (٢٦) التي لم يفارقوها بعد، فما ظنك بما يخرج من الاباحة الى الحظر وعن الحليّة (أي التحليل) الى الحرمة؟ لقد اتفق المؤرخون الطبري والمسعودي وغيرهم على أن جميع من سلف من خلفاء بني أمية وبني العباس انما كانوا يركبون بالحلية الخفيفة من الفضة في المناطق والسيوف واللجم والسروج وأن أول خليفة أحدث الركوب بحلية الذهب هو المعتز بن المتوكل ثامن الخلفاء بعد الرشيد. وهكذا كان حالهم أيضا في ملابسهم، فما ظنك بمشاربهم؟ ويتبين ذلك باتم من هذا اذا فهمت طبيعة الدولة في أولها من البداوة والغضاضة» (٢٧).

وينتقل ابن خلدون ليناقش ويفند ما اشيع عن أحد رجالات الدولة العباسية — على سبيل المثال — وهو يحيى بن اكثم قاضي المأمون بأنه كان يعاقر الخمر ويميل الى الغلمان، ويبين كيف أنه وخليفة المأمون كانا يلتقيان على الحق والتزام أوامر الشريعة وكيف انهما كانا يصليان الصبح جماعة. وقد ذكر لأحمد بن حنبل (خصمه الفكري) مايرميه به الناس فقال «سبحان الله، سبحان الله، ومن يقول هذا»؟ وانكر ذلك انكاراً شديداً، وأثنى عليه اسماعيل القاضي، فقيل له ماكان يقال فيه فقال: معاذ الله أن تزول عدالة مثله بتكذب باغ وحاسد. وقال أيضا: يحيى بن اكثم أبرأ الى الله من أن يكون فيه شيء مما كان يرمي به من أمر الغلمان. ولقد كنت أقف على سرائره فأجده شديد الخوف من الله لكنه كانت فيه دعابة وحسن خلق فرمي بما رمي به. وذكره (المحدث الجليل) ابن حبان في الثقات وقال: لا يشتغل بما يُحكى عنه لأن أكثرها لا يصح عنه، كما خرج عنه الترمذي في كتابه الجامع، وذكر الحافظ المزّي ان البخاري روى عنه في غير الجامع الصحيح. «فالقدح فيه — يقول ابن خلدون — قدح في جميعهم ... وهم على ماهم عليه من تحرّز في أخذ الحديث عن غير ذوي الامانة والدين». ويضع ابن خلدون يده على بعض الاسباب التي تكمن وراء اتهامات باطلة كهذه «فهم يستندون في ذلك الى اخبار القصاص الواهية التي لعلها من افتراء أعدائه — أي أعداء اكثم — فإنه كان محسوداً في كماله وخلته للسلطان. وكان مقامه من العلم والدين منزها عن مثل ذلك». (٢٨)

وبعد أن يستعرض إحدى الأقاصيص السخيفة التي لفقت على المأمون وصورته كما لو كان (أحد عشاق الاعراب) (٢٩)، يمضي ابن خلدون، بموقفه النقدي الصارم في البحث عن أسباب الوضع والاختلاق في الرواية التاريخية الى القول «وأمثال هذه الحكايات كثيرة وفي كتب المؤرخين معروفة وانما يبعث على وضعها والحديث بها الانهماك في اللذات المحرمة، وهتك قناع المخدَّرات، ويتعللون بالتأسي بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم. فلذلك تراهم كثيرا ما يلهجون بأشباه هذه الاخبار وينقرون عنها عند تصفحهم لأوراق الدواوين. ولو ائتسوا بهم في غير هذا من أحوالهم وصفات الكمال اللائقة بهم، المشهورة عنهم، لكان خيراً لهم لو كانوا يعلمون. ولقد

عذلت يوما بعض الامراء من أبناء الملوك في كلفه بتعلم الغناء وولوعه بالأوتار وقلت له: ليس هذا من شأنك ولا يليق بمنصبك، فقال لي: أفلا ترى الى ابراهيم بن المهدي (الخليفة العباسي) كيف كان إمام هذه الصناعة ورئيس المغنين في زمانه؟ فقلت له: يا سبحان الله، وهلاّ تأسيت بأبيه أو بأخيه؟ أو ما رأيت كيف قعد ذلك بابراهيم عن مناصبهم؟ فصمّ عن عذلي وأعرض، والله يهدي من يشاء»(٣٠).

وابن خلدون يذكرنا هنا بالتحذير الذي اطلقه ابن العربي قبل ذلك بثلاثة قرون والذي أوردناه في صدر هذا البحث من أن أحد أبرز الدوافع لاختلاق روايات كهذه وتسليط الضوء عليها هو رغبة الخلف في تبرير ممارساتهم اللاأخلاقية واشباع شهواتهم بحجة أن السلف كانوا قد اقترفوها.

(٦)

ويتساءل المرء لمَ لمْ ينفذ ابن خلدون منهجه النقدي هذا في معظم مساحات مؤلفه الضخم (العبر وديوان المبتدأ والخبر..) الذي يعرض فيه لوقائع التاريخ البشري عامة والاسلامي خاصة، من بداياتهما الأولى وحتى عصره؟

ويجد المرء نفسه مضطراً الى موافقة المؤرخ الانكليزي (روبرت فلينت) بقوله «اذا نظرنا الى ابن خلدون كمؤرخ وجدنا من يتفوق عليه من كتّاب العرب أنفسهم واما كواضع نظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان» والسبب ربما يكون واضحاً لدرجة قد تقوده الى الخفاء.. ان أحداث التاريخ التي دونها ابن خلدون في مؤلفه التاريخي غزيرة جداً تتضمن كميات هائلة من الوقائع، وان محاولة تنفيذ المعيار النقدي عليها جميعاً أمر فوق طاقة الانسان حتى لو كان هذا متفرغاً لمهمة مستحيلة كهذه، فكيف بابن خلدون الذي كانت مشاغل الحياة، وزحمة الاعمال الوظيفية، والانغمار الذي عهد عنه في سياسات العصر وتقلباته، فضلاً عن كثرة تجواله في حقول المعرفة المختلفة..؟ من أين له الوقت الذي يمكنه من تحقيق هذه المهمة العسيرة؟

ومع ذلك فإن الرجل قدم لمسات على المستوى النقدي في بعض قضايا التاريخ الاسلامي وأجرى «تحقيقات علمية هامة على تراث أسلافه من المؤرخين الذين كتبوا عن تاريخ العرب والاسلام كابن هشام وابن سعد والواقدي والبلاذري وابن عبدالحكم والطبري والمسعودي وابن الاثير، فاستبعد بعضها على أنه محض اختلاق غير ممكن الحدوث بحسب طبائع الاشياء وقوانين العمران، وشك في صحة كثير منها على أنه موضع ريبة»(٣١).

هذا الى أن ابن خلدون نهج في تنظيم مؤلفه (العبر) نهجاً جديداً يختلف عن نهج كثير ممن كتبوا في التاريخ قبله. فقد كان الغالب في المؤلفات التاريخية الاسلامية، قبل عصره، أن توضع في صورة حوليات تاريخية مرتبة وفق السنين، وتجمع حوادث كل سنة في حولية واحدة، على الرغم من تباعد مواطنها وعدم ارتباطها بعضها ببعض. ولكن ابن خلدون عدل عن هذه الطريقة الى طريقة أخرى أدنى الى الدقة والتنسيق. فقسم مؤلفه الى كتب وقسم كل كتاب الى فصول متصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة من البداية الى النهاية مع مراعاة عناصر الاتصال والتداخل بين مختلف الدول. ورغم ان ابن خلدون ليس

أول من ابتدع هذه الطريقة فقد سبقه اليها منذ القرنين الثالث والرابع عدد غير يسير من المؤرخين كالواقدي والبلاذري وابن عبدالحكم والمسعودي، الا أنه يمتاز عن هؤلاء ببراعة التنظيم والربط، وحسن السبك، كما يمتاز عنهم بالوضوح والدقة في التبويب. (٣٢)

لا ريب ان ابن خلدون، وابن العربي من قبله، ليسا وحدهما في الميدان وان هناك آخرين .. ومن يدري؟ فقد يكشف المستقبل عن أعمال اخرى لا تقلّ شأناً .. وليس من المعقول ألاّ تنبت الارض الاسلامية — على مداها — الاّ الواحد والاثنين ممن اعتمدوا المنهج النقدي، وليس من المعقول أيضا أن ينمو فكر ابن خلدون أو سلفه الاندلسي في الفراغ ... هذا الى أن مؤرخينا القدماء أنفسهم كانوا يقدمون في ثنايا مؤلفاتهم لمسات نقدية ها هنا أو هناك، كانت تضيع في معظم الاحيان في غمار حشود الروايات السياسية والعسكرية .. فما يميز ابن خلدون وسلفه اذاً أنهما قدما عملين يتّسم كل منهما بقدر من النضج والتكامل والاقناع .. ولذا سُلطت عليهما دون غيرهما الأضواء.

أما ماهي ملامح المنهج (المعاصر) الذي يتوجب اعتماده في كتابة تاريخنا الاسلامي أو اعادة كتابته .. فقد سبق وأن عرضت له في اثنتين من الدراسات المركزة، أولاهما بعنوان (حول مشروع كتابة تاريخ العرب والاسلام)(٣٣) وثانيتهما بعنوان (اقتراحات في التدريس والمنهج التاريخي)(٣٤) وليس ثمة مبرر للتكرار. ولكن لابدّ من الاشارة — أخيراً — الى أن الدعوة لاعادة كتابة التاريخ الاسلامي لا تعني — بالضرورة — البدء من نقطة الصفر، أو الرفض المطلق للصيغ التي قدمه بها مؤرخونا القدماء، ومحاولة قلب معطياتهم رأساً على عقب .. ومن يخطر على باله أمر كهذا فهو ليس من العلمية في شيء .. والمقصود شيء آخر يختلف بالكلية: منهج عدْل يتعامل مع معطيات الاجداد بروح علمية مخلصة فيتقبل مايمكن تقبله ويرفض مالا يحتمل القبول، ويقدّر عطاء الأجداد حق قدره، دون أن يثنيه ذلك عن متابعة آخر المعطيات المنهجية التي يطلع علينا بها العصر الحديث، وأشدها صرامة...

موقف وسط .. يرفض الاستسلام للرواية القديمة ويأبى الغاءها المجاني من الحساب..

رؤية موضوعية تستحضر (البيئة) التي تخلقت في أحضانها وقائع التاريخ الاسلامي .. وتعتمد في الوقت نفسه معطيات العلوم المساعدة كافة: انسانية وصرفة وتطبيقية من أجل كشف أشد اضاءة لهذه البيئة وفهم أعمق لوقائعها وأحداثها .. تاريخ الطبري ... والكمبيوتر .. تلك هي باختصار معادلة المنهج المطلوب وشعاره أيضاً...

---

(١) التاريخ السياسي للدولة العربية: جزء ١ ص ٢١ (مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة — ١٩٥٦).
(٢) مجلة الثقافة الجديدة: مقال (نحو تاريخ جديد).
(٣) محب الدين الخطيب: المراجع الأولى في تاريخنا، مجلة الأزهر، المجلد ٢٤ جزء، ٢ صفر ١٣٧٢ هـ.
(٤) المرجع السابق.
(٥) فيصل السامر: المرجع السابع.
(٦) انظر محب الدين الخطيب: المرجع السابق.
(٧) فيصل السامر: المرجع السابق.
(٨) العواصم من القواصم ص ٢٤٧ — ٢٤٨ (تحقيق محب الدين الخطيب،

الطبعة الثانية الدار السعودية، جدة ١٣٨٧ هـ).

(٩) المصدر السابق ص ٢٥١ ــ ٢٥٢.

(١٠) نفسه ص ١٦٣.

(١١) نفسه ص ١٧٧ ــ ١٧٨.

(١٢) نفسه ص ٢٣٤.

(١٣) نفسه ص ٢٤٤ ــ ٢٤٥.

(١٤) نفسه ص ٦١ ــ ٦٢.

(١٥) نفسه ص ٦٢ ــ ١١٠.

(١٦) نفسه ص ١٧٢ ــ ١٧٦.

(١٧) الضجور: الناقة التي ترغو وتعربد عند الحلب. و(قد تحلب الضجور العلبة) مثل ومعناه أن الناقة التي ترغو قد تحلب ما يملأ العلبة، يضربونه للسيء الخلق قد يصاب منه الرفق واللين، والبخيل قد يستخرج منه المال (المصدر السابق، هامش ٣ ص ١٧٩).

(١٨) الربذ: خفة القوائم في المشي وخفة الاصابع في العمل. وفلان ذو ربذات أي ذو فلتات وكثير السقط في كلامه (المصدر السابق هامش ٤ ص ١٧٩).

(١٩) أورد المؤلف هذا الخبر للدلالة على ورع عمرو ومحاسبته لنفسه وتذكيرها بسيرة السلف (المصدر السابق، هامش ٢ ص ١٨٠).

(٢٠) المصدر السابق ص ١٧٧ ــ ١٨٠.

(٢١) المقدمة، جزء ١ ص ١ ــ ٣ (تحقيق كواترمير، باريس ــ ١٨٥٨ م).

(٢٢) نفسه جزء ١ ص ٨ ــ ٩.

(٢٣) نفسه جزء ١ ص ٥٦ ــ ٥٨.

(٢٤) نفسه، جزء ١ ص ٦١.

(٢٥) نفسه، الصفحات ٣٧٤ ــ ٣٧٨ (طبعة لجنة البيان العربي تحقيق د. علي عبدالواحد وافي، القاهرة، ١٩٥٨ ــ ١٩٦٢)

(٢٦) يقصد بها الفطرة السليمة والوضع الصحيح الطبيعي الذي لم تشبه شائبة (نفسه، هامش ٦٨ ص ٣٧٤، طبعة لجنة البيان العربي).

(٢٧) نفسه الصفحات ٣٧٨ ــ ٣٨١ (طبعة لجنة البيان العربي).

(٢٨) نفسه ص ٣٨٢ ــ ٣٨٣ (طبعة لجنة البيان العربي).

(٢٩) نفسه ص ٣٨٣ ــ ٣٨٤ (طبعة لجنة البيان العربي).

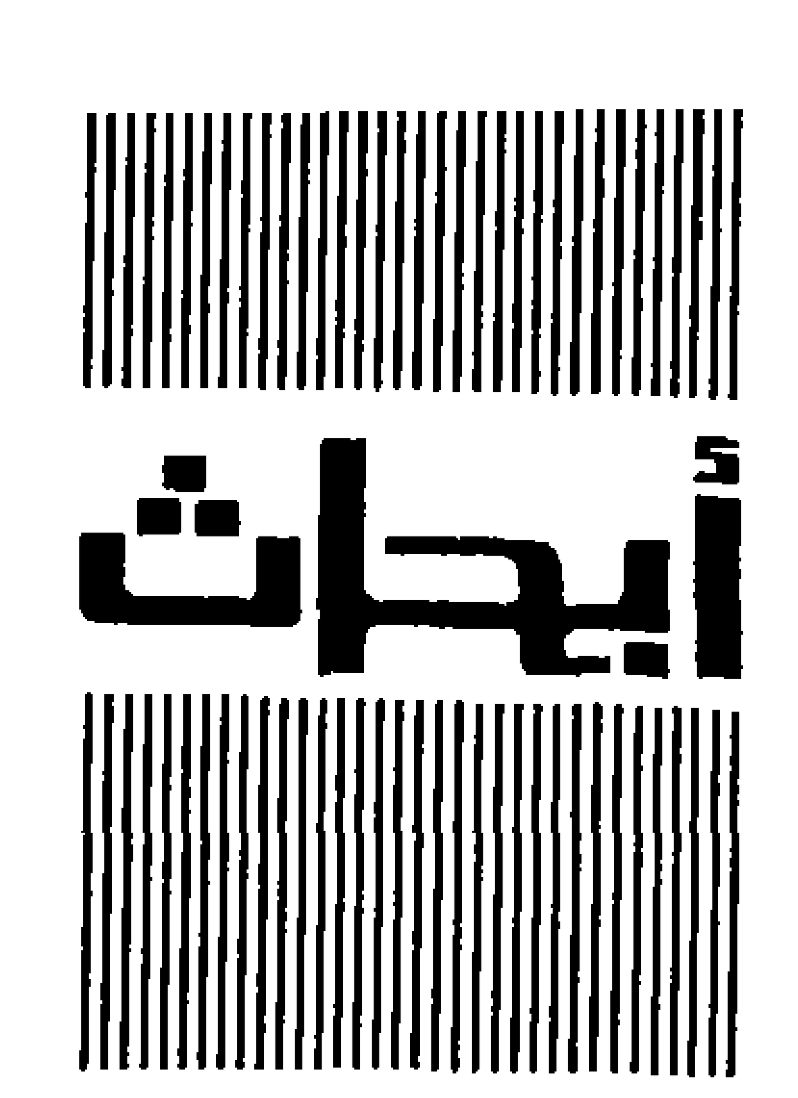
(٣٠) نفسه ص ٣٨٥ (طبعة لجنة البيان العربي).

(٣١) علي عبدالواحد وافي: ابن خلدون: حياته وفكره ص ٢٣٣ ــ ٢٣٤ (سلسلة أعلام العرب).

(٣٢) نفسه ص ٢٣٥ ــ ٢٣٦.

(٣٣) انظر كتاب (مع القرآن في عالمه الرحيب) للمؤلف، دار العلم للملايين، بيروت ــ ١٩٧٩.

(٣٤) انظر كتاب (في التاريخ الاسلامي: فصول في المنهج والتحليل)، للمؤلف، المكتب الاسلامي، بيروت ــ ١٩٨١.



نموذج بديع الزمان النورسي للنهضة الاسلامية

سليمان كورتر ✖
و أ. بيرج ✖✖

مترجم عن الانجليزية من مجلة الاتحاد التي يصدرها اتحاد الطلبة المسلمين بالولايات المتحدة الأمريكية وكندا ــ عدد اكتوبر ١٩٧٨

✖ جامعة ويسكونسن، قسم الدرسات العليا في العلوم السياسية، ماديسون، ويسكونس.
✖✖مدير منشورات النور، كاليفورنيا.

في عالم الاجداب والصقيع، حيث يعيش مسلم هذا الزمان، تنشق التربة أحياناً عن نبتة خضراء، هنا أو هناك، تنمو رغم الاعصار، وتورق وتزهر ويشتد عودها، ويمتد ظلالها ليضم الحيارى والتائهين .. فتخضر بهم الأرض بعد اقفارها، ويدفىء الايمان رقعة الصقيع. وتلك سنة الله في عباده.

ومن بين النماذج التي يفتش عنها المسلم في كتاب تاريخه المعاصر، تسطع صفحة بديع الزمان النورسي، كعلامة بارزة على طريق الحركة الاسلامية الشاملة .. علما وجهاداً، قلماً وسيفاً، فكراً وتخطيطاً وانجازاً.

وحمل الراية بعده أتباع مخلصون، تجاوزوا الرقعة التركية المحدودة، وانتشروا في الأرض، وعكفوا على تعاليمه يرتوون منها، وينثرون بذورها في كل مكان .. ومن هؤلاء، كاتبا هذا المقال، اللذين جمعا فيه بين طرفين: البحث العلمي المتكامل، والملحمة البطولية الرائعة.

التحرير

في كل ناحية من نواحي الدراسة ــ المعمارية، والسياسية، وغيرها ــ تتوفر لدى الباحث نماذج متعددة، ولكن النماذج التي تتعلق مباشرة بعمليات التغيير في المجتمع تعد محدودة. ويتفق معظم العلماء الاجتماعيين على ثلاثة منها :ــ

أ ــ أن يبدأ التغيير من أعلى البناء ويشق طريقه الى أسفله.

ب ــ أن يبدأ التغيير من أسفل البناء وينتقل الى أعلاه.

ج ــ أن يبدأ التغيير من المستويين السفلي والعلوي في وقت واحد.

النموذج أ:

ويتم تطبيق هذا النموذج ــ الى حد كبير ــ بأسلوب ثوري. وهو يعد من النماذج الدكتاتورية بصفة عامة، وعادة ما يتم التغيير المتجه من أعلى الى أسفل بالقوة. وميزة ذلك النموذج هو أن التغيير يمكن تحقيقه ــ الى حد كبير ــ في فترة قصيرة من الوقت ولكن نقيصة ذلك النموذج هي أن الأفراد عليهم أن يقبلوا التغير سواء كانوا مقتنعين بضرورته أو غير مقتنعين. وبسبب هذا العامل، فان ذلك النموذج لا يحتاج لتأييد الأغلبية عند بدء التغيير، ولا يحافظ على القيم الحالية التي تحترمها الأغلبية.

النموذج ب:

يبتدىء التغيير في هذا النموذج من مستوى الفرد. وهو بذلك لا يتطلب أي اكراه بل يعتمد على رغبة الفرد في التغيير.

وميزة هذا النموذج هي أنه لا يتجاهل المعارضة، بل هو في الحقيقة يحترم وجهة نظر الأقلية. ولكن نقيصته أن التغيير يتم ببطء شديد. ونتيجة لعامل الزمن هذا، مالم يكن هناك اتجاه للنضال المنظم، فان التغيير قد يفقد اتجاهه وقوته الدافعة.

ويتطلب هذا النموذج بصفة عامة، اتجاهاً أيديولوجياً معقولا ومغرياً للغاية حتى يحرك مشاعر الأفراد ويوقظ رغبتهم في التغيير.

النموذج ج:

يجمع هذا النموذج بين بعض ملامح النموذجين أ، ب. وهو يبدو مغرياً من الناحية التصورية، ولكنه من الناحية الواقعية يعتمد على التقليد. وتتمثل ميزة هذا النموذج في أنه يأخذ المبادىء المقر بها من النماذج الأخرى، ومن ثم فهو لا يحتاج الى وقت لتطوير مفاهيمه الخاصة به.

ونقيصته هو أنه لا يمتلك مصدراً أيديولوجياً خاصاً به، ومن ثم فهو يفتقد الاتجاه.

بديع الزمان النورسي:

ولا يوجد نموذج معترف به من قبل بديع الزمان النورسي بالنسبة للشئون السياسية والاقتصادية. ولكن من الواضح أن نموذجه في النهضة الاسلامية تمثله مجموعة رسائل النور ذاتها. وان اتجاه التغيير الذي تضمنته رسائل النور هو من القاعدة الى القمة ومن الفرد الى المجموع.

ونستطيع أن نتبين اتجاه رسائل النور، في كلمات مؤلفها، الذي يقول: «ان رسائل النور لا تحاول مجرد اصلاح قلب فرد معين أو اصلاح ضميره، بل انها تحاول علاج قلب الجماعة، وهو الرأي العام أو الضمير العام الذي خضع على مدى ألف عام ــ للأساليب المفسدة التي تراكمت ورانت عليه. وهي تحاول هذه المعالجة عن طريق التطبيب والعقاقير التي وفرها القرآن الكريم وتضمنها الايمان بالله عز وجل».

لقد كان بديع الزمان سعيد النورسي يؤمن أن التغيير الجوهري يستطيع أن يعالج الضعف الأيديولوجي في المجتمع، نظراً لأنه لولم يتم ذلك، تكون رسالة العمل الاسلامي فاقدة معناها.

ولذلك فان المكونات الأساسية لنموذج النورسي هي:

١ ــ علاج ضعف الايمان وتنمية ضمير الفرد.
٢ ــ قيام العمل الاسلامي من خلال اتجاه جماعي.
٣ ــ استهداف الوحدة في أبعادها الثلاثة: ــ
أ ــ بين أفراد المجتمع الاسلامي.

ب ــ بين الدول الاسلامية.
ج ــ جبهة مشتركة مع المؤمنين من أبناء الديانات الأخرى ضد أعداء الايمان.

١ ــ علاج ضعف الايمان:

لقد عاش بديع الزمان في عصر كانت سمته السائدة هي تمسكه بالعلم، والمنطق، والفلسفة الوضعية. ولقد اعتقد أن العالم يمر بعصر الصراع الأيديولوجي، ولذلك اتخذ مكانه الخاص به في الحياة الفكرية، وقام بدوره الذي أملاه عليه الإسلام. فقد أخذ على عاتقه التخلص من الشكوك المثارة حول الاسلام وعن تقديم حضارة الاسلام في صورتها التي تتمثل في عصر النبي صلى الله عليه وسلم ولعل أعظم ميزات رسالة النور تكمن في أسلوبها في التوجه لضمير العصر مع احتفاظها بالايمان التام بقيم الاسلام الجوهرية.

ولقد أكد سعيد النورسي على أن أعظم مشاكل هذا العصر هي الأزمة الروحية. ولقد قال في تحليله لأحوال هذا العصر:

«ان العالم يمر بأزمة أخلاقية. فقد ظهر مرض مدمر في المجتمع الغربي الذي اهتزت أسسه الأخلاقية، وسوف ينتشر هذا المرض في جميع أنحاء العالم بمرور الوقت. وعلينا أن نتساءل: بأي وسيلة سوف يستطيع المجتمع المسلم مقاومة ذلك الداء المعدي؟ ولكنني أرى القادة لا يبالون.

وليس من الممكن تدعيم قلعة الايمان بواسطة أعمدة الكفر البالية. ولذلك فانني ركزت جميع جهودي على أهداف الايمان، مؤكداً الوجود الذاتي الأخلاقي، ومؤكداً وجود الضمير ورسوخ العقيدة في الأمة، على أساس توحيد الله عز وجل وعلى مبادىء الايمان الأخرى التي جاء بها القرآن الكريم تلك هي أسس الاسلام، وعندما تهتز هذه الأسس فان المجتمع يصل الى نهايته».

وبادراكه ذلك، أخذ بديع الزمان في مواجهة ضعف الايمان والأخلاق الذي أصاب أساس المجتمع ذاته من خلال كتاباته ومحاضراته العامة. وقد شعر بضرورة قيامه بتلك المهمة الضخمة بالرغم من جميع الصعوبات، فقد أحس بأنه بمثابة «بائع في متجر جواهر القرآن».

الأسلوب الذي يرى وجوب تطبيقه:

أ ــ الاتجاه المنطقي:

يجب أولا اصلاح الأفراد من أجل رفع مستوى المجتمع، لانه ليس من الممكن اقامة بنيان صحي على أساس أفراد فاسدين. وهنا يظهر السؤال المنطقي: كيف يتم اصلاح عقيدة الأفراد، تلك العقيدة التي يهددها اليوم خطر جديد يأتي من وجهة مختلفة عن وجهته السابقة. فقد كان الخطر في الماضي يتمثل في الجهل، وفي معظم الحالات كان تنوير الفرد بالوعظ والارشاد يكفي لدرء الخطر عنه. أما الآن فان الهجمات الموجهة الى الدين تأتي من العلم والفلسفة.

ولذلك، تركز رسائل النور على اثبات حقائق الاسلام بأسلوب علمي. وهي تستكمل مهمة العلوم الحديثة: فهي تأخذنا من النقطة التي أوصلتنا اليها العلوم ثم تركتنا، وهي تقودنا من الحقائق التي اكتشفها العلم لتصل بنا الى ادراك صفات الله. ولم يكن هذا

الشرح يتمتع في الماضي بمثل تلك الأهمية التي يتمتع بها اليوم. لأن العلم لم يكن قد حقق مثل ذلك التقدم حينئذ، وكان ثمة عدد قليل من المشركين في الأمة الاسلامية بأكملها. ولقد كان ذلك هو السبب في أن العلماء في الماضي قد ركزوا على تنمية ايمان المؤمنين بدلاً من بناء أسس الايمان لهؤلاء الذين أنكروها.

ولكن في هذا العصر، يعد الكفر أكثر شيوعاً، وثمة محاولات لابعاد الناس عن الدين من خلال تضليل التكنولوجيا والعلم. ولذلك، فانه من الضروري اليوم دراسة العلم من وجهة نظر دينية، ودراسة الدين من وجهة نظر علمية. وفي عبارة أخرى، يجب أن نجمع بين العلوم الدينية والعلوم الحديثة معاً. وتقوم رسائل النور بتفسير الآيات القرآنية بواسطة الاكتشافات العلمية، والقوانين الطبيعية، والتطورات التكنولوجية.

ولعل بعض الأمثلة يمكنها أن تلقي الضوء على موضوعنا هذا. ففي الدول الاسلامية، بدأ كثير من الأفراد، من ذوي التعليم الغربي، في التهجم على بعض الآيات القرآنية التي بدت لهم أنها ليست ذات مغزى في الوقت الحاضر. وقد قاوم بديع الزمان تلك الادعاءات بقوة مقدماً ما يوازنها. مؤكداً أن تلك الآيات، التي تعرضت للهجوم، هي في الحقيقة أكثر الآيات اعجازاً، ولكن نظراً لأنها تشير الى أمر معين وتتضمن مفهوماً خفياً، فانه من الصعب لعامة العلماء أن يفهموها ويفسروها بشكل صحيح. ولذلك فان بديع الزمان قد كرس كثيراً من جهده للآيات التي تشير الى أمور معينة وليس للآيات التي تتضمن الشعائر الدينية. ونتيجة لذلك، فان عمله الضخم ليس بمثابة تفسير لفظي، بل انه تفسير للمعاني القرآنية الأكثر عمقاً، أي أنه تفسير بالمعنى.

ويخبرنا بديع الزمان أن الآيات المشيرة الى أمور معينة تحوز على معنى عميق للغاية. فانها تخبرنا ما الذي حدث في وقت معين، كما تشير الى التطورات المقبلة. وتعد الآيات التالية ــ على سبيل المثال ــ قليلة بين العديد من الآيات التي فسرها:

«... ولسيمان الريح غدوها شهر ورواحها شهر وأسلنا له عين القطر ومن الجن يعمل بين يديه باذن ربه» سبأ ١٢ــ٣٤.

تصف لنا هذه الآية امكانية قطع مسافات طويلة في وقت قصير. وعند تفسير ذلك، نجد أن القرآن قد أشار الى اختراع الطائرة.

«قلنا يانار كوني بردا وسلاماً على ابراهيم» الأنبياء ٢١ــ٦٩

لقد أشار بديع الزمان الى أنه في حين تشرح هذه الآية قصة ابراهيم، فانها أيضاً تشير الى مبدأ التبريد.

«قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد اليك طرفك فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربي» النمل ٢٧ــ٤٠.

من هذه الآية يشرح لنا بديع الزمان أن الله عز وجل قد أعطانا علامة تشير الى اختراع التلفزيون باخبارنا قصة عرش بلقيس وكيف أنه أحضر للنبي سليمان في غمضة عين.

ب ــ أسلوب المختبر

ثمة ناحية فريدة في اتجاه بديع الزمان وهي تطبيق مبدأ المختبر في كتاباته، مثلما برهن في رسالته بعنوان: الطبيعة، سبب أم نتيجة؟ :ــ

«عندما ننسب الكائنات المخلوقة ــ

بحكمة وجمال وتوازن ـ الى الطبيعة بدلا من نسبتها الى وجود ذي قوة وحكمة مطلقة، نكون كأننا نسبنا جميع الآلات في كافة المصانع الى كل ذرة من التربة. وحينئذ سوف يبقى مقدار ضئيل من التربة لانماء الأنواع التي لا حصر لها من الزهور وهذا المقدار الضئيل من التربة في الحقيقة يبرهن على مقدرة اعطاء الأشكال والأنواع المختلفة لجميع أنواع الزهور ثم البذور المغروسة بها على التعاقب. وعندما ننسب ذلك الى الله القادر المقتدر، فلن تستطيع تلك التربة البرهنة على هذه المقدرة الا اذا حازت على أداة مختلفة لكل نوع من أنواع الزهور. لأن جميع البذور، مثل المنى والبيض، تعد بمثابة خليط لنفس المواد: الأكسجين، والهيدروجين، والنيتروجين، والكربون، الخ ... وأن العوامل التي تؤثر على نمو الزرع مثل الهواء، والماء والحرارة والضوء تعد غير واعية، وهي تقوم بالغزو مثل الفيضانات أينما تأتي..»

ج ـ تطور الفرد من خلال التعليم:

لقد حدد بديع الزمان أشد أعداء العالم الاسلامي في ثلاثة أمور، «الحاجة» «الجهل» «والنزاع» وذكر أنه لا يمكن الهرب منهم الا عن طريق احتضان مبادىء «الفن»، و«المعرفة» «والوحدة»، ولقد ذكر أن المبدأ الأساسي لتعليم المسلم في عصرنا هذا هو تعليمه كلا من العلوم الدينية والعلوم الحديثة معا، ومن ثم يتم القضاء على التعصب والكفر. ولقد شرح أفكاره في الكلمات الفصيحة التالية:

«ان علوم الدين تعد بمثابة أنوار الضمير. وتعد فنون المدنية بمثابة بريق العقل. وان الحقيقة تصبح واضحة أمامنا عن طريق مزج الاثنين. وعندما يتم فصلهما، يظهر التعصب أولا: وينتج بعده المكر والنزوع الى الشك».

٢ ـ اتجاه الجماعة

لقد أكد سعيد النورسي بقوة على الحاجة الى الجماعة. ولقد كان يعتقد أن أهم الانجازات سوف تتم من خلال الجماعة. فان جهد الفرد (على سبيل المثال جهد المتصوفين) يعد محدوداً، ولكن القدرات الكافية في الجماعة تعد غير محدودة. ونحن نرى اليوم كيف تتفوق الشركات الضخمة على الأعمال الفردية. ان تلك الشركات تعد كينونة منفردة، ولكن تنظيم وادارة أعمالها يتمان بواسطة الجماعة. والعمل الاسلامي، في يومنا هذا، يجب ألا ينتمي للفرد وحده بل انه يجب أن ينتمى الى جهد جماعي. ولقد كان في الماضي يتطلب الفردية، وربما الفاشستية، من أجل أداء المهام العديدة. أما اليوم. فان معظم المهام تتطلب الجهود الجماعية. ولقد قام بديع الزمان في رسالته عن الاخلاص بوضع واحدة من أفضل القواعد بالنسبة للكيفية التي يجب أن تعمل بها الجماعات الاسلامية وتحترم كل منها الأخرى. وهذه القاعدة هي «قد يكون لديك الحق في القول: ان أسلوبي أو طريقتي يعد أفضل أو أوضح أسلوب أو طريقة، ولكنك لا تملك الحق في القول: ان أسلوبي هو الأسلوب الصحيح، أو أن الأسلوب الصحيح فقط ـ هو أسلوبي».

٣ ـ الوحدة

أ ـ الوحدة بين الأفراد المسلمين

تعد الوحدة الاسلامية ضرورية لنشر الفكر الاسلامي أو الحفاظ عليه: «ان الهنا واحد، وقوتنا واحدة، ولدينا اجماع عام على أساسيات الاسلام» لقد قال إن هذه الأسس هي التي نشترك فيها جميعاً فتملي الوحدة علينا. ان الوحدة بين الأفراد سوف تنتج مجتمعاً متحداً. ولقد اعتقد بديع الزمان دائماً أن عصرنا هو عصر التجمع، ومن ثم نادى بايجاد قوة روحية دافعة في المجتمع. وهو يرى أن الفرد ــ حتى العبقري ــ من المحتم أنه سوف يقهر بواسطة الشخصية الروحية للمجتمع. ولهذا السبب تبرز حاجة المسلمين للعمل كمجتمع واحد.

ب ــ وحدة الدولة الاسلامية:

ان وحدة الدول الاسلامية حول هدف مشترك يجب أن تكون واحدة من العناصر الرئيسية في وضع سياساتهم، فانه ليس ثمة فرصة في عصرنا هذا بالنسبة للدول المنفردة والمنعزلة. و يرى بديع الزمان أن هدف هذه الوحدة هو اثارة الحماس في العالم الاسلامي من أجل التقدم. وسمة هذه الوحدة هي الحب بين المؤمنين. ولقد قال بديع الزمان، بصدد ايضاحه أن هذه الوحدة سوف تزود المسلمين بأبعاد واسعة لمفهوم الأخوة:

«ان هدف الحكومة هو تعزيز الرابطة المضيئة للاسلام والحفاظ عليها بحيث تجعل من ثلاثمائة مليون فرد وحدة واحدة من خلال سر أخوة العقيدة، فان ذلك هو المصدر الوحيد للعون والتدعيم. ان قطرات المطر أو ومضات الضوء سرعان ما تجف أو تتلاشى لو أنها بقيت مبعثرة. ان الله عز وجل مطلق الكرم وهو يأمرنا ألا نيأس من رحمته، وأن نتمسك بشدة بحبله ولا نتركه حتى لا ننتهي الى الخضوع والدمار».

ولكن أي نوع من الوحدة اقترحها بديع الزمان؟ لقد كان لديه بعض الأفكار الواضحة والمحددة بالنسبة للوحدة ولكيفية تحقيقها. وقد ذكر في خطاب للأمير صباح الدين، أنه يوم أن يكون لدى العالم الاسلامي الوعي بالعمل المنسق. يمكنه التجمع في اتحاد فدرالي ملائم. ولقد ذكر في عام ١٩٤٨، أنه «ثمة علامات أن القرآن الكريم الذي يعد مصدراً مقدساً للدستور في الدول الاسلامية، سوف يحقق الاتحاد بالمعنى التام للكلمة» وفي بحثه تحت عنوان «عظة في دمشق» ذكر بديع الزمان أن اتحاد الدول الاسلامية هذا سوف يتكون بأسلوب مماثل لأسلوب الولايات المتحدة الأمريكية. وان مثل ذلك الاتحاد الفدرالي ليس حلماً بالنسبة للعالم الاسلامي، فان مجتمعاته تعد بالفعل متماثلة من الناحية الاجتماعية والثقافية والتاريخية. و يعد النظام الفدرالي في الحقيقة أفضل وسيلة للوحدة بين الأمم، فهو الذي يمكن الدول المختلفة من الحفاظ على صفاتها القومية في حين أنها تكون متحدة كل مع الأخرى. وذلك هو النظام الذي تبنته أعظم القوى في العالم مثل الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي وألمانيا الغربية.

واذا أخذنا في اعتبارنا أن الكثير من الدول العصرية قد كونت تحالفات وتكتلات في حين ظلت محتفظة باستقلالها، فانه يصبح من الواضح أن الدول الاسلامية لن تجد صعوبات كثيرة في أن يضمها اتحاد فدرالي، نظراً لأنها تحتفظ بروابط تاريخية، وثقافية، وروحية ومادية قوية فيما بينها. وتبقى أمامنا حقيقة أن المشاكل الخارجية التي تواجه الدول الاسلامية

تجعل مثل ذلك التحالف ضرورة لها. ولقد ثبت دائماً أن محاولة اقامة دول منعزلة عن الشئون الدولية تعد غير مجدية. ومن الناحية الأخرى، نجد أن الدول الاسلامية التي تشكل وحدة واحدة كانت ناجحة للغاية. ولننظر كيف كانت الأوبيك بمثابة سلاح فعال للعالم الاسلامي ضد القوى العظمى، بالرغم من أنها تعد فقط بمثابة تنظيم يتعلق بشئون البترول. ولقد افترض سعيد النورسي أن مفهوم الوحدة سوف يستمر بقوة لو أن الدول الاسلامية اتبعت أسلوب الشورى الذي سنه النبي محمد عليه الصلاة والسلام :ـــ

«إن الشورى العادلة تؤدي الى الاخلاص والتماسك».

وبالقوة المشتقة من ذلك الاخلاص والتضامن الحقيقي، يصبح ثلاثة من الرجال ذوي فائدة للأمة كما لو كانوا مائة، تماماً مثلما نستطيع قراءة الآحاد الثلاثة (١١١) على أنها مائة واحدى عشر. وفي الحقيقة، ان كثيراً من الحالات التاريخية ترينا أن عشرة من الناس يستطيعون القيام بعمل ألف رجل وذلك بسر الاخلاص والتضامن والشورى الحقيقية «وباختصار، ان ممارسة الشورى كما تمليها المبادىء الاسلامية سوف تؤدي الى الوحدة والتضامن، وهذه بدورها سوف تؤدي الى ضمان الرقي من جميع الأوجه».

ج ـــ الجبهة المشتركة مع المؤمنين الآخرين

لقد نوقشت النتيجة المرجحة للوحدة الاسلامية أيضاً في أعمال بديع الزمان. وهويرى العالم الغربي يجب ألا يتخذ اتجاهاً سلبياً بالنسبة للعالم الاسلامي المتحد. بل على العكس، لأن الغرب أيضاً يعد في أشد الحاجة لمثل هذه الوحدة :ـــ

«ان الدول المسيحية في الماضي لم تؤيد الوحدة الاسلامية.

والآن بعد ظهور كل من الشيوعية والفوضوية، فانه يجب على أمريكا وأوربا أن تقفا الى جانب القرآن والوحدة الاسلامية».

ولقد قال بديع الزمان في أحد كتبه :

«لقد كانت مصالح السياسات الانجليزية والفرنسية والأمريكية في العصور الماضية تكمن في معارضة الوحدة الاسلامية. والآن، اذا تجاوزنا عن ذكر معارضتهم لها، فان مصالحهم تحتمها، لأن الشيوعية، والشرك والكفر يؤدي الى الفوضوية، وليس هنا شيء سوى الوحدة الاسلامية حول حقيقة القرآن، يمتلك فرصة الوقوف أمام تلك القوى العاتية المدمرة».

نحو المستقبل المشرق

لقد حدثت تطورات كبيرة في العقود الماضية تجاه عالم إسلامي متحد، ونخص بالذكر المؤتمر السنوي للعالم الاسلامي، وبصفة خاصة آخر تلك المؤتمرات، الذي عقد في استانبول بين العاشر والثامن عشر من مايو عام ١٩٧٦م، الذي وضع الأساس لايجاد علاقات أقوى. وتضامن أوثق بين الدول الاسلامية. وفي ضوء تلك التطورات السارة، نستطيع الآن تذكر كلمات بديع الزمان، التي بدت متفائلة أكثر مما يجب منذ وقت قريب :ـــ

«على الرغم من شيوع اليأس، سوف أجعل العالم بأجمعه يستمع الى اعتقادي اليقيني بأن المستقبل للاسلام، وأن حقائق القرآن سوف تكون لها السيطرة الغالبة. وحينئذ يجب أن نرضى تماماً بنصيبنا الذي يضعه لنا

قدرنا، وسوف يكون قدرنا هو المستقبل المشرق. أما قدر الآخرين فسوف يكون الماضي المتسم بالفوضى».

«... وذلك، حينئذ، هو سر الاثارة التي [illegible] تجاوب البشر برسالة النور، مثل موجات عظيمة في البحر، سوف يكون له — لا لغيره — أثر على قلوبهم وأرواحهم. وبالرغم من أنه ثمة آلاف من الكتب أكثر فصاحة من رسالة النور تناقش نفس الحقائق. فانها لم تستطع الوقوف أمام الشرك المطلق. واذا كانت رسالة النور ناجحة الى حد ما في مقاومة الشرك المطلق تحت تلك الظروف الصعبة، فان السبب في ذلك هو سعيد النورسي، ولكنه ليس ثمة قوة أو موهبة خاصة في شخصه. ولكن الشيء الذي يتكلم هو الحقيقة فقط، حقيقة الايمان.»

ولقد شهد واحد من الطلبة الممتازين لبديع الزمان، وهو زبير جندوز ألب:

«ان رسالة النور تبرهن بشكل معقول ومنطقي من خلال الآيات القرآنية الكريمة ومن خلال أكثر الأدلة حسماً أن الفلسفة المادية، التي تعتمد عليها الشيوعية، تعد بدون أساس على الاطلاق وليس لها علاقة بالحقيقة أو الواقع. وهي تثبت وجود الله ببراهين قاطعة وغير قابلة للانكار حتى للماديين الذين لا يعتقدون بأن لهم عيون لا يبصرون بها، وهي تبث النور لتنقذ هؤلاء الذين وقعوا في ظلام تلك الأيديولوجية الفاسدة. وأن الأسلوب الأصيل الساحر وفن الخطابة السامي الذين تتضمنهما تلك الأعمال الرائعة يعدان من ناحية أخرى بمثابة دافع آخر لاقبال الناس على قراءتها، خاصة شباب المدارس الثانوية والجامعات. وان رسالة النور في الحقيقة تنقذ قارئها من مثل ذلك البؤس، في كل من الحياة الدنيا والآخرة، وتزوده بمعرفة أكثر مما تزود به الجامعات خريجيها، وتلقنه كيفية طاعة الله، والمثابرة على ذلك. وحب الآخرين. ولهذا السبب فان من يعرف خصائصها لن ينفصل عنها بأي ثمن، وليس من الممكن نزع الاخلاص والاحترام الحقيقي تجاهها من أي قلب.»

حياة بديع الزمان النورسي:

لقد ولد الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي منذ أكثر من قرن مضى، عام ١٨٧٣، في قرية بشمال الأناضول، تسمى نورس، ومن ثم كان اسمه النورسي. ولقد تتلمذ في مراحل تعليمه الأساسي على أحسن العلماء في عصره. وقد كان له من الذكاء الخارق والقدرة على التحصيل في سن مبكرة ما جلب له شهرة هائلة بين معلميه، وزملائه وأهله في خلال شهور قليلة، بدأ في تعليم بعض معلميه. وعندما بلغ السادسة عشرة، أسكت علماء مرموقين دعوه الى مناظرة بينه وبينهم. ولقد تكررت هذه الحادثة الأخيرة مرارا مع مجموعات مختلفة من العلماء، ومنذ ذلك الحين بدأ الناس في اطلاق اسم بديع الزمان عليه، وهم يعنون بذلك معجزة العصر.

ولقد قادته الفترة التي قضاها في التعليم الى أن يفكر في أن المرحلة التي يدخل فيها العالم عصراً جديداً ومختلفاً، يسود فيه العلم والمنطق، لن ينفعهما ذلك النظام ذو النمط القديم في التعليم الديني، ولن يكون كافياً للتخلص من الشكوك المثارة حول القرآن الكريم وحول رسالة الاسلام. ولقد توصل الى نتيجة مؤداها أنه يجب أن يتم تدريس العلوم

الدينية في المدارس الحديثة من ناحية، وأن يتم تدريس العلوم الحديثة في المدارس الدينية من ناحية أخرى. وقال في ذلك: اننا بذلك سوف نحمي من في المدارس الحديثة من الشرك، وسوف نحمي من في المدارس الدينية من التعصب.»

ولقد توجه بديع الزمان الى استانبول بهذه الفكرة، مرة في عام ١٨٩٦م، ومرة أخرى في عام ١٩٠٧م، حيث حاول اقناع السلطان بتأسيس جامعة الأناضول، تدرس كل من العلوم الدينية والحديثة معاً. ولكن الكلمات الخشنة التي استخدمها في حديثه مع السلطان قد قادته الى المحكمة. ولكنه، حتى هناك، لم يتوقف عن استخدام نفس الاسلوب العنيف. ولقد وجدت السلطات العسكرية بمقتضى ذلك أن أفضل شيء هو ارساله الى مستشفى الأمراض النفسية. ولكن الطبيب الذي فحصه قال «اذا كان ثمة ذرة من الجنون في عقل بديع الزمان، فانه لا يوجد شخص واحد عاقل في هذا العالم».

ولقد تم القبض على بديع الزمان ومحاكمته محاكمة عسكرية بتهمة التحريض على الهياج بالرغم من أنه في الحقيقة قد حاول ونجح الى حد ما في تهدئة الأحداث. وبينما كان من الممكن رؤية أجساد المدانين متدلية من خلال نوافذ قاعة المحكمة العسكرية، فان بديع الزمان قد تقدم بدفاع بطولي، أدى في النهاية الى تبرئته.

وبعد سلسلة من التبرئات في عصره، عاد بديع الزمان سعيد النورسي الى شمال الأناضول، وزار القبائل، وشرح لهم أن حركة الحرية التي بدأت في الظهور ليست متعارضة مع الاسلام، بل هي في الحقيقة تمثل ما يدعو عليه الاسلام. ولقد أخبرهم أن جميع أنواع الطغيان مرفوضة بمقتضى القانون الإلٰهى، الذي سوف يزدهر وينشر فضائله في المناخ الحر. ولقد جمع تلك الأحاديث فيما بعد في كتاب بعنوان «**المناظرات**».

وفي الحرب العالمية الأولى، عمل بديع الزمان سعيد النورسي كرئيس لفوج المتطوعين في الجبهة القوقازية في شمال الأناضول. ولقد أشاد جنرالات الجيش العثماني بالبطولة التي أبداها في المعارك. وكتب حينذاك «**اشارات المعجزة**» التي حازت على كثير من الاستحسان من علماء بارزين، كتبها أثناء قتاله، على ظهر الفرس، أو في الخطوط الأمامية أو في داخل خندقه. وفي واحدة من المعارك ضد القوى الروسية الغازية، أسر بديع الزمان وتسعون آخرون حيث أرسلوا الى معسكر الأسرى في كوستروما، بشمال جنوبي روسيا. وذات يوم، جاء الجنرال الروسي نيقولا نيقولا يفيتش، وهو القائد الأعلى للقوات المسلحة للجبهة القوقازية وعم القيصر، الى المعسكر للتفتيش. ولم ينهض بديع الزمان واقفاً عند دخول الجنرال. وعندما سئل بديع الزمان عن سبب تصرفه أجاب بهذه الكلمات: «انني عالم مسلم ولدي ايمان في قلبي. ومن يحمل الايمان في قلبه يعد أسمى ممن ليس له ايمان. وأنا لا أستطيع أن أسلك سلوكاً يتعارض مع ايماني.»

ولقد حوكم في محكمة عسكرية وحكم عليه بالموت، وعندما حان وقت تنفيذ الحكم، بدأ في أداء واجبه الأخير، وهو الصلاة، أمام الفرقة التي سوف تقوم باطلاق النيران. ولقد تأثر الجنرال الذي شهد ذلك المشهد تأثراً عميقاً، وتقدم الى بديع الزمان، ولكن تلك

المرة معتذراً.

ووسط المدير الذي نتج عن الثورة الشيوعية، وجد بديع الزمان سعيد النورسي مهرباً له من المعسكر، وبعد رحلة طويلة عاد الى استانبول عام ١٩١٨م. وكوفىء بميدالية حرب كبيرة، وعرض عليه أنور باشا وزير الدفاع بعض الوظائف. ولكنه رفضها جميعاً.

وعندما غزت القوى الاستعمارية تركيا اثر هزيمتها في الحرب العالمية الأولى، تحدى بديع الزمان البريطانيين الغزاة في استانبول بهجمات مريرة كادت أن تكلفه حياته، ولقد كان يوجه اليهم الحديث بعبارات مثل «أيها الكلاب الرعاع. يا أحط درجة من درجات الرعاع» «وابصقوا على الوجه الصفيق للبريطانيين الملعونين» ولقد جعلته تلك الهجمات هدفاً للبريطانيين، ولكنه نجا بعون الله العظيم من جميع المؤامرات التي نسجت ضده، واتجه الى مهمات أخرى كانت في انتظاره.

وفي عام ١٩٢٢، توجه بديع الزمان الى أنقرة بعد أن تلقى منها حوالي ١٨ دعوة لزيارتها، وتم استقباله في قاعة الاجتماع القومية الكبرى في احتفال كبير. ولقد وجد أن معظم النواب كانوا مهملين لالتزاماتهم الدينية. وفي ١٩ يناير عام ١٩٢٣، أصدر بياناً للنواب. وأثر ذلك البيان بدأ عدد منهم يتراوح بين الخمسين والستين يؤدي الصلوات الخمس.

ولقد قضى بديع الزمان ثمانية شهور في أنقرة، ثم غادرها قاصداً فان، حيث عاش هناك لمدة عامين في عزلة، وكان شاغله الوحيد فيها هو التأمل والصلاة. وفي نفس الوقت ظهرت تلك الأحداث السيئة المعروفة باسم الثورة الشرقية. ولقد ناشدوا بديع الزمان أن يمد لهم يد العون لانه كان ذا تأثير بالغ على الناس، ولكن بديع الزمان رفض طلباتهم قائلا :

«ان السيف يجب استخدامه ضد العدو الخارجي، ولا يجب استخدامه في الداخل تخلوا عن محاولتكم، فانها محكوم عليها بالفشل، وقد تؤدي الى ابادة آلاف من الرجال والنساء الأبرياء بسبب قلة من المجرمين». ولكنه اتهم مرة أخرى بأفعال لم يقم بها، وأرسل الى المنفى في بوردور، غرب الأناضول. ورغم وضعه تحت مراقبة صارمة ورغم اضطهاده لم يمنعه ذلك من تعليم حقائق الايمان للناس حوله، ومن جمع كتاباته سراً ووضعها في كتاب واحد.

وعندما أخطرت السلطات في أنقرة بنشاطه أعدت خطة لاسكاته. فأرسلوه الى بارلا، وهي مكان ناء بوسط الأناضول تحيط به الجبال، آملين أن يموت في نهاية الأمر من الوهن والوحدة.

لقد كان نشر حقائق الايمان يعد بمثابة جريمة لا يمكن التغاضي عنها في الظروف التي سادت في ذلك الوقت : فقد حظر الأذان، واستخدمت مئات من المساجد لأغراض أخرى، وتم اعداد الخطط لفصم جميع الروابط التي تربط الأمة بماضيها وبقيمها الأخلاقية، وكان مجرد ذكر الدين يتطلب شجاعة عظيمة. كانت تلك هي الظروف التي بدأ سعيد النورسي فيها الجزء الثاني من حياته، والذي أسماه «سعيد الجديد». واتخذ له هدفاً «بعث الايمان»، الذي اعتبره أول وأهم حقيقة في الكون. حيث قال :

«انني سوف أبرهن للعالم أن القرآن هو الشمس الروحية التي لن تغرب أبدا ولن تطفأ أبداً»، وقد فعل ذلك. ولم يوافه الأجل في

بارلا حيث أرسل ليموت من الوحدة بل أن سعيد جديد ظهر هناك، وظهرت معه على أفق العلم والثقافة شمس جديدة، أضاءت منذ ذلك الحين للملايين من البشر.

وخلال الثمانية أعوام ونصف التي قضاها تحت الاضطهاد في بارلا، كتب بديع الزمان ثلاثة أرباع مجموعة رسالة النور. ولقد ضوعفت أعداد تلك الرسالة عن طريق النسخ اليدوي لأن كل من المؤلف وطلبته لم يكونوا يستطيعون تحمل نفقات الطباعة، ولم تكن لديهم الحرية أيضاً في الطباعة. كانت الكتابة باليد أيضاً من الأعمال الخطرة، فقد كان يتم تعذيب الناسخين في السجون وأقسام البوليس، وكانت كافة المحاولات تبذل لمنع الناس من الاتصال ببديع الزمان.

ويجب أن نذكر هنا أنه في ذلك الوقت لم يكن أحد ليجرؤ على محاولة كتابة أو نشر مجرد بحث واحد موجز في الدين، اذا استثنينا تلك المعركة الحازمة، المثابرة، المستمرة، التي قام بها بديع الزمان وطلبته. وعندما نأخذ في اعتبارنا تلك الظروف التي تمت فيها كتابة رسالة النور ونشرها في جميع أنحاء الأناضول، فاننا لن نجد صعوبة في ادراك كيف أن مريم جميلة، تلك الكاتبة الأمريكية المسلمة المعروفة، كانت على حق عندما قالت: «انه ليس مبالغة أن نقول أن ما تبقى من الايمان الاسلامي في تركيا انما يرجع الى الجهود المثابرة لبديع الزمان سعيد النورسي».

واعتقل بديع الزمان عام ١٩٣٥ مع ١٢٠ من طلبته، وتمت محاكمتهم في محكمة اسكيسيهير الجنائية. وفي سجن اسكيسيهير الذي قضوا به احدى عشر شهراً خلال المحاكمة، كان عليهم أن يتحملوا مالا يمكن احتماله من العذاب. ثم أطلق سراحهم في الربيع التالي، ولكنهم لم يتركوا في سلام.

ومرة أخرى أرسل بديع الزمان الى المنفى في مدينة أخرى، وهي كستا مونو، بمصاحبة الشرطة له.

ولقد عاش النورسي في كستا مونو سبع سنوات استمر خلالها في كتابة ونشر رسالة النور. ونظراً لأنه هو وطلبته قد حرموا من كافة الحريات تقريباً، فانهم كونوا منظمة بريدية خاصة بهم تسمى «سعادة بريد النور». ومن خلال سعاة بريد النور، تم نسخ ٦٠٠٠٠٠ نسخة من الرسالة عن طريق الكتابة باليد.

وفي عام ١٩٤٣، تم القبض عليه مرة أخرى، وأرسل الى محكمة دينزلي الجنائية هو و١٢٦ طالباً، لأنهم قد طبعوا رسالة تتعلق بوجود الله سراً في استانبول.

وفي السجن أيضاً، لم يفشل في الحركة مثلما لم يفشل أبداً عندما كان في المنفى. فلقد كان يحاول اصلاح المجرمين الذين اعتبرهم ضالين بالنسبة للمجتمع ويحتاجون الى الهداية كما كان يكتب رسائل جديدة أيضاً داخل السجون رغم أنه لم يكن يسمح بالورق والقلم للمسجونين، ولذلك كان يكتب على علب الثقاب الورقية.

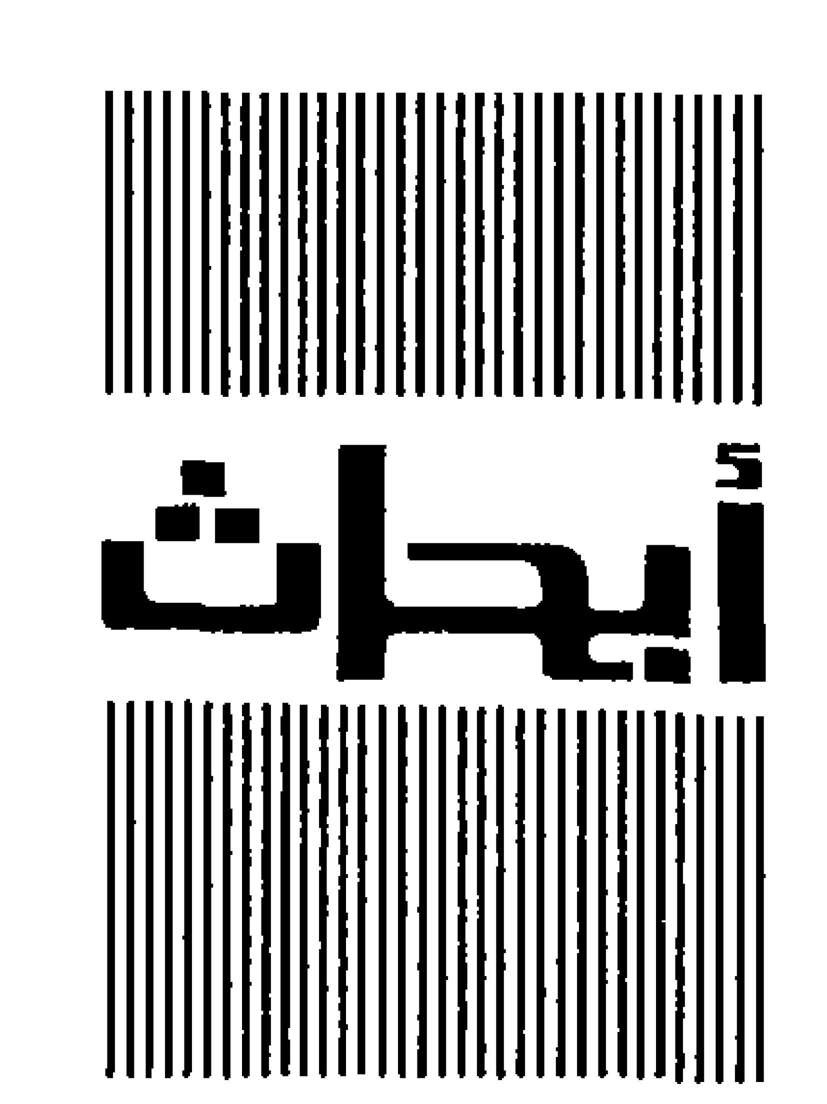
وبتلك الكيفية، ظهرت في الوجود «رسالة الثمرة» وانتهت المحاكمة بالتبرئة التي أعطت بالاجماع وتم التصديق عليها بالاجماع بواسطة المحكمة العليا. ولكن ذلك لم يؤد الى اعطاء بديع الزمان حريته مرة أخرى، فانه، بمقتضى أمر من أنقرة، أرسل الى مدينة أخرى، وهي أميرداج.

ولقد كانت أميرداج بالنسبة له لا تختلف عن أي مكان آخر، فهناك أيضاً المطاردات،

والضغوط، والمؤامرات، وبالرغم من ذلك كانت الحركة المستمرة المثابرة ... الى أن انتهت تلك الفترة أيضاً باعتقاله. ولقد أرسل هو وثلاثة وخمسون طالباً، الى محكمة أفيون الجنائية وقضوا عشرين شهراً في سجن أفيون حيث كانت الاجراءات القاسية التي واجهوها هناك تعد أعنف مما مروا به من قبل. وكان النورسي حينئذ قد بلغ سن الخامسة والسبعين، ويعاني من العديد من الأمراض. ومع ذلك فقد عزل في زنزانة مكسورة النوافذ قضى بها شتائين قاسيين. ولم يكتفوا بأن يتركوه يموت في سلام، بل انهم وضعوا السم له في طعامه. وعندما كان يعاني من أثر السم، ويجرؤ بعض طلبته على الاقتراب منه يضربون بالعصي. ثم ألغى حكم المحكمة بواسطة المحكمة العليا، ولكن المحكمة تلكأت في تقرير ما اذا كانت سوف تسحب حكمها أم لا، الى أن قضى بديع الزمان وطلبته في السجن الفترة المحددة لهم في الادانة الملغاة. حيث قررت المحكمة أخيراً أنهم يجب اطلاق سراحهم.

وبعد مضي ثمانية سنوات من ذلك الوقت صدر القرار الأخير: ففي عام ١٩٥٦، أعلنت المحكمة أن هؤلاء الذين أمضوا عامين تقريباً في السجن تحت ظروف من الصعب تحملها، قد ثبتت براءتهم الآن.

وبعد امضاء فترة حياته التي تمثلت في حوالي قرن من الزمان، كانت كل دقيقة بها مكرسة لخدمة الايمان، رحل بديع الزمان سعيد النورسي عن هذا العالم في صباح ٢٣ مارس ١٩٦٠. رحمه الله رحمة واسعة.



الأقليات المسلمة وحقوق الانسان

د. أبوبكر باقادر

استاذ مساعد بكلية الآداب جامعة الملك عبد العزيز ورئيس قسم الدراسات الاسلامية بها والأمين العام المساعد للندوة العالمية للشباب الاسلامي.

مقدمـــة :

يركز هذا البحث على الأقلية المسلمة التي كانت نواة الدولة الإسلامية في صدرها الأول، كما يركز على توضيح حقوق الأقليات المسلمة في العالم اليوم، ولقد بدأت الأمة الإسلامية كأقلية صغيرة لا تستطيع الدفاع عن نفسها في أول مراحل تأسيس الإسلام، ولكن تلك الأقلية كانت عبارة عن مجموعة ملتزمة ذات رسالة هدفها ليس فقط مقاومة الظلم ولكن خلق جماعة عالمية «أمة» يقوم أساسها على مبدأ توحيد الله وأخوة المؤمنين.

إن انتشار هذه الفكرة من الجزيرة العربية إلى بقية العالم مازال إحدى عجائب التاريخ، وكنتيجة لهذه الفكرة تحولت هذه المجموعة الصغيرة الملتزمة ـ تلك الأقلية ـ إلى قوة حضارية وسياسية واقتصادية. مكنت أصحابها في وقت قصير من أن يحتلوا منصب الأكثرية الغالبة. وخلال هذه الفترة الغالبة تمكن المسلمون من تنظيم وتسيير كل جوانب الحياة ـ الاجتماعية والسياسية والاقتصادية على ضوء التعاليم الإسلامية بما فيها من سماحة وأن ينشئوا ثقافة كانت أنضج وأفضل ما في وقتها وما تزال هكذا حتى يوم الدين. لقد كان أثرهم عظيما حتى أن غير المسلمين تبنوا الأنماط والعادات الثقافية الإسلامية.

وبسبب العوامل التاريخية التي لا يزال بعضها يعمل إلى اليوم، فقد العالم الإسلامي سيطرته، ولقد ولد الاستعمار الصليبي عالماً إسلاميا مشتتا ضائعاً خاملا.

فالمسلمون وهم في دول هم فيها أكثرية أصبحوا يواجهون العلمانية والتيارات اللادينية، وأحيانا يقابلون تمزق المؤسسات والحياة الاجتماعية الإسلامية، والدين الإسلامي في العديد من الدول الإسلامية منحصر داخل قوانين الأحوال الشخصية والعائلية، وحتى هذه القوانين غدت محل تغيرات وتنافس من هذه الجهات.

ان القوى الاستعمارية خنقت انتعاش الثقافة الإسلامية من خلال الوسائل الجديدة في التبليغ وإيجاد نخبة من المسلمين ومن غير المسلمين لحكم وضبط هذه الدول حتى بعد رحيل المستعمر. إن هذه السياسة أنتجت العديد من الدول، يجد المسلمون أنفسهم فيها أقلية وليست مهيمنة أيضا. بالطبع إن نشأة الأقليات المسلمة عملية أعقد مما شرحنا، ولكن هذه الحوادث التاريخية لعبت دوراً رئيسياً في ايجاد هذا الوضع الجديد. والسؤال المهم الذي يطرح نفسه اليوم هو: كيف يمكن للمسلمين كمسلمين أن يعيشوا كأقلية؟.

ولما كان عدد المسلمين الذين يعيشون تحت حكومات وتشريعات غير إسلامية يقربون من ٣٠٠ مليون، ينتشرون في حوالي أربعين قطراً، فلن يكون في الامكان ـ في بحث واحد ـ أن نعطي هذا الموضوع حقه. لكنني سأحاول أن أقدم اطارا لدراسة الموضوع وقد وقع اختياري على بعض الحالات التي يمكن أن توضح بعض أبعاد وجوانب المشكلة.

فكما ذكرت سابقاً فان عدد الأقليات المسلمة يقدر بحوالي ٣٠٠ مليون نسمة وهذا يعني أن ثلث المسلمين في العالم يعيشون كأقليات في الوقت الحالي حيث أن عدد المسلمين في العام يقدر بحوالي ٩٠٠ مليون نسمة في الوقت الحاضر.

ويعيش معظم تلك الأقليات في آسيا وأفريقيا، ولكن عدد المسلمين المحليين والمهاجرين في أوروبا وأمريكا الشمالية والجنوبية واستراليا يزداد باستمرار كما أن عددهم وانتشارهم الجغرافي يجعل أوضاعهم وحقوقهم تستقطب الاهتمام العالمي.

تعريف الأقلية:

وقبل الخوض في تفاصيل أوضاع وأحوال هذه الأقليات علينا أن نواجه مشكلة تعريف المقصود بكلمة «أقلية». وتبسيطاً للموضوع فإنني أعرفها في هذا البحث على أساس النسبة العددية وتوزيع القوى بين السكان كما يمكن كذلك تعريف الأقلية بأنهم مجموعة من الناس يتميزون في داخل المجتمع الذي يعيشون فيه بسبب فوارقهم الطبيعية والثقافية ويجنون ثمار معاملة غير متساوية مع الأكثرية بالمجتمع. وعليه لا نعتبر البيض في جنوب افريقيا أقلية. وكذلك سنعرف حقوق الانسان على أساس أنها (تلك الحقوق الأساسية المعلنة والمقبولة

لدى المجتمع الدولي كحقوق للإنسان).
وبالاضافة إلى ذلك حماية الأقليات التي ورد تعريف لها من قبل لجنة حقوق الإنسان على (أنها حماية المجموعات غير المسيطرة والتي مع رغبتها في التمتع بالمعاملة المتساوية مع الأكثرية بصفة عامة ترغب في معاملة خاصة أيضا يمكن معها أن تحتفظ بخواصها الأساسية التي تميزها عن الأكثرية. وهذه الحماية تمنح دون تفرقة للأشخاص المنتمين لهذه المجموعات والتي ترغب في هذه الحماية)(١).

إضافة إلى ذلك فإننا سنعرف «المسلم» في هذا البحث ليس على أساس عرقي أو ثقافي أو لغوي، ولكن فقط على أساس العقيدة والدين. وبغض النظر عن العرق أو الثقافة أو اللغة؛ فإن الانتماء للإسلام علاوة على الإقامة تحت حكم غير إسلامي يمكّن أية مجموعة من الدخول ضمن موضوع هذا البحث.

ويتضح من هذا التعريف أننا لا نعني فقط بالعددية ولكن أيضا بالنسبة للقوة ومدى توزيعها بين أفراد المجتمع.

ولقد أفرد المفكرون والعلماء خمس خصائص مميزة للأقليات هي:

١ ــ أنها مجموعة اجتماعية محكومة. وأفرادها يعانون من التمييز والتفرقة والظلم والاحتقار.

٢ ــ أن أعضاء الأقلية يتمتعون بصفات طبيعية وثقافية خاصة تعتبرها الأكثرية صفات منحطة.

٣ ــ أن يكون أعضاء الأقلية مدركين لذلك الاعتبار، ولكنهم يعرفون وينتمون للمجموعة، وهنالك شعور داخلي بالانتماء لتقوية ترابط المجموعة، وهذا الادراك ينعكس في سلوكهم. والعديد من أعضاء الأقليات إما أنهم لا يدركون أو أنهم يرفضون وجود مثل هذه العلاقات. وهذه النظرة تبدو أوضح حينما يهاجم جزء من المجموعة بطريقة ما.

٤ ــ والعضوية في مجموعة الأقليات ليست في العادة اختيارية حيث أن الشخص يولد فيها.

٥ ــ وأفراد الأقليات في الغالب يتزوجون من بعضهم البعض.

وهذه الخصال الخمس تتوفر في مجموعات الأقليات بطريقة أو باخرى.

النظرة التاريخية:

على الرغم من أن فجر التاريخ قد شهد بعض المجموعات البشرية التي تعيش كأقليات، إلا أن فكرة حماية الأقليات وشجب التمييز كقضية من قضايا حقوق الإنسان لم يتم إدراكها إلا بعد المصائب والويلات والقتل الجماعي لليهود والبولونيين والاركانيين وغيرهم على أيدي النازية. إن هذا القتل الجماعي والاستهتار بأدنى أساسيات المعاملة الإنسانية على المستوى القومي أو العالمي خلق هلعاً في عقل أوروبا الحر، لذا فما أن وضعت الحرب أوزارها حتى ظهرت رغبة جادة في ألا تتكرر تلك المآسي وأن يمنح الإنسان حقوقاً إنسانية أساسية.

وفي السابق، كانت معظم التطورات والمحاولات العالمية في إطار ــ عصبة الأمم ــ لحماية الأقليات سياسية أكثر منها إنسانية بل إن هذه الحماية ذاتها مقصورة على مجموعات معينة مما سهل للألمان حجة التدخل في الشئون الداخلية للدول وسهل عليها تنفيذ سياستها التوسعية. بل ان الأقليات ذاتها استعملت لغايات سياسية حتى أن البعض لعب دوراً نشطاً كطابور خامس ضد أوطانهم (٢).

وقد أصبح مقبولا بصفة عامة بعد الحرب العالمية الثانية أن الأقليات ذاتها ليست مصدر

الحروب مالم تستخدمها لهذه الغاية دولة أخرى تهدد الأوضاع القائمة مما بدل الأهمية السياسية لحماية الأقليات التي كانت محور الأهتمام في نهاية الحرب العالمية الأولى ليحل محلها التركيز على حمايتهم لأسباب إنسانية. طبعاً في البداية كانت هذه الحماية مقصورة على أقليات معينة ولكن مع الوقت عممت بغض النظر عن العرق أو الجنس أو الدين (٣).

النظرة الإسلامية :

إن الإسلام وهو خاتم الرسالات السماوية وهو منزل من الله سبحانه وتعالى ولم يطرأ على دستوره (القرآن الكريم) أي تحريف أو تغيير بقى بذلك الدين الوحيد الصحيح للبشر جميعاً. والإسلام يناهض أي تمييز بين البشر على أساس عرقي أو لوني أو قومي. والناس في نظره سواسية في بنوتهم لآدم وآدم من تراب.

وحتى في مسألة العقيدة فإن الإسلام يعزى الفروق الطائفية إلى عوامل ثانوية. وفي نظر الإسلام كل الناس مفطورون على معرفة وقبول الحق، وليس هنالك من شعب كتبت على أفراده اللعنة أو الكفر مدى الحياة بسبب مولدهم بل ان القرآن يقرر أن الأمم كلها في تاريخ الإنسانية الطويل قد تلقت الوحي الإلهي عن طريق أنبياء أو رسل بلسان قومهم.

بل ويؤكد الإسلام أن الوحي الإلهي المنزل على الأنبياء والرسل هو جوهر رسالة واحدة هي الإسلام ويفسر الإسلام الاختلاف في العقيدة إما بسبب سوء الفهم أو النسيان أو التحريف أو بعض العوامل الأخرى (٤).

والإسلام يشجع المسلمين لإقامة علاقات طيبة وأن يعالجوا مشكلة التكامل الإنساني بمفهوم واضح في فحواه أن هذه العلاقة لا تتم إلا في جو من المساواة والإنسانية والمحبة والالتزام بها بين البشر. إن الأمة الإسلامية كجزء من الأسرة البشرية تؤمن بالوحدة وبأن تقوم العلاقة بين البشر على أساس من المساواة والمحبة والأخوة الصادقة ويجب أن تلعب دور القدوة للإنسانية جمعاء التي هي في أمس الحاجة لهذه الأخوة الإنسانية اليوم (٥) وهذه المسئولية هي مسئولية الذين يعلمون.

إن نظرة الإسلام نظرة معتدلة متسامحة وواقعية في معاملتها لغير المسلمين وقد يكون عرض بعض الأمثلة لهذه النظرة المتسامحة مفيدا وخاصة في مجال الحياة الاجتماعية.

فالقانون الإسلامي يسمح بالزواج من الكتابية في دين تشكل الأسرة أحد المؤسسات الاجتماعية الأساسية فيه. وهذه الخطوة تمثل سماحة الإسلام إلى حد بعيد. كما أنه يسمح لغير المسلمين في الدولة الإسلامية بممارسة شعائرهم الدينية بكل حرية مع توفير حياة آمنة لهم. كما يمكن أن يسهموا أيضا في الدفاع عن الدولة، وكل ما عليهم هو دفع الجزية. ولابد أن نذكر أنه ليس عليهم أن يدفعوا الزكاة كما هي على المسلم. بل إن لهم الحرية في تنشئة أطفالهم على دينهم وممارسة كل الشعائر والطقوس الدينية وحق التعلم والتجمع والقيام بالنشاطات الجماعية، التي لا تهدد أمن واستقرار الدولة (٦).

وكنتيجة لهذه النظرة الإسلامية تجاه غير المسلمين لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي قتل جماعي لأقلية دينية في بلاد المسلمين بل إننا حتى اليوم نشهد وجود العديد من الجاليات غير المسلمة في قلب دار الإسلام منذ بدايته حتى أن لغاتهم ومؤسساتهم ما زالت باقية إلى اليوم، بينما لا يوجد أثر مشابه لوجود المسلمين

اليوم في الأندلس على الرغم من بقائهم فيها حوالي ستة قرون !!

باختصار فإن أهم حق أساسي للأقليات الدينية هو قبولها كما يفعل الإسلام حيث أن هذا القبول سيقود إلى حرية ممارسة الدين وحرية الثقافة واللغة والحفاظ على المؤسسات الدينية والأنظمة التعليمية المستقلة.

وقد يعترض البعض فيقول إن معظم الدول اليوم دول علمانية ولا تفرق بين مواطنيها على أساس ديني. وعليه فإنه ليس من الضروري اعتبار الدين عامل تمييز. ولكن علينا أن نتذكر أنه حتى في الدول العلمانية يلعب الدين دوراً أساسياً في النسق الثقافي سلباً أو ايجاباً، وعليه فان قبول ثقافة أو دين الأقلية أساسي في معاملتها. حيث أنه من منطلق اذا لم تقبلني وأنا مختلف عنك ثقافياً فانك لن تكون مستعداً لأن تعاملني وتحترم رأيي ومن ثم سوف لن تعتبر لي حقوق أقليات !

أمثلة على أوضاع الأقليات:

بهذه الخلفية دعونا ننظر إلى حقيقة أوضاع بعض الأقليات المسلمة في العالم. فمثلاً نجد أن مسلمي الاتحاد السوفييتي حقهم الوحيد هو لغتهم (ولكن على أساس أن تكتب بالحرف الروسي حتي تنقطع صلة الأجيال الشابة عن تراثها) و بعض الانتماء الديني الصوري. (٧) إن هدم المساجد وقفل المدارس الدينية والأوقاف الإسلامية هي علامة التسامح الروسي !!. إن تهجير المسلمين من أراضيهم وترحيل الروس البيض الى مناطق المسلمين عبارة عن استراتيجية للسيطرة عليهم وعزلهم عن إخوانهم المسلمين في العالم. فبينما يمنع تعليم الإسلام لأطفال المسلمين تفرض الدولة الإلحاد. إن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية في الجمهوريات الإسلامية تختلف كلية عن بقية الاتحاد السوفييتي على الرغم من أنها أغناها بالموارد الطبيعية وأن عملية التصنيع لتزيد من سوء وضع المسلمين الذين يسمح لهم فقط بأن يكونوا عمالا يدو يين. (٨)

و يواجه مسلمو «المورو» في الفلبين الإبادة الجماعية على يد الدولة وذلك لأنهم يطالبون بحقوقهم الأساسية من أجل ذاتيتهم المستقلة. إن كل الوسائل غير المشرعة والتدخل والاستغلال لواضح جداً في حياة مسلمي المورو فهم أقل السكان تعلما وأقلهم دخلا وأكثر قطاعات الشعب الفلبيني إهمالا، بينما إمكانيات أراضيهم عظيمة. (٩)

و يشكل المسلمون في بورما حوالي ١٠٪ (٢٫٨ مليون) من مجموع السكان، ولكن منذ انقلاب (ني ون) فان المسلمين غير مسموح لهم بالحج ووجد مسلمو «أراكان» أنفسهم يواجهون العديد من المصاعب منها تحديد حركتهم داخل القطر الا بترخيص وترحيلهم بالقوة من أراضيهم، بل وعمليات العنف واغتصاب النساء. ومن الصعب الجزم إذا ما كانت هذه المشاكل تتم بمعرفة أو إرادة السلطات، ولكن الحقيقة ما تزال باقية وهي أن مسلمي أراكان يعانون الكثير هنالك. وحديثاً بدأ الآلاف الهجرة من بورما الى ما يجاورها من أقطار هرباً من الظلم والقهر والعديد منهم يموت في مخيمات الحدود من المرض وقلة الطعام. (١٠)

إن قضية مسلمي أرتيريا هي مثال آخر لما تعانيه الأقليات عندما تحتل أراضيهم و يسترق أبناؤهم و يقتل شبابهم جماعياً على أيدي قوات الحكومة الأثيوبية التي تدعمها روسيا بالأسلحة والخطط. لقد كانت أرتيريا مستعمرة

إيطالية من ١٨٩٠ ــ ١٩٤١م، ولكن بعد هزيمة ايطاليا في الحرب العالمية الثانية احتلتها القوات البريطانية بدلا من الايطالية وأصبحت البلاد منطقة وصاية للأمم المتحدة تحت إدارة بريطانيا، وفي عام ١٩٥٢م خرجت القوات البريطانية من أرتيريا وعندها انضمت المنطقة إلى أثيوبيا في اتحاد فيدرالي وذلك بقرار من الأمم المتحدة وبمعارضة الشعب الأرتيري الذي كان يطمع في الاستقلال.

لقد أعطى في البداية لارتيريا بعض أوضاع الدول المتحدة فيدرالياً وذلك عن طريق برلمان وعلم وطني وشعار وقوات للحماية الداخلية، ولكن مع مغادرة القوات البريطانية احتلت القوات الأثيوبية المدن والمواقع الأساسية وألغى في عام ١٩٥٨ العلم الوطني والبرلمان، وفي ١٩٦٢م أعلنت الحكومة الأثيوبية أن ارتيريا جزء من أثيوبيا. ولم يكن أمام الشعب الارتيري سوى حمل السلاح للذود عن وطنه واستقلاله ضد حكومة أثيوبيا ومن يساعدها

إن المواد ٢٣ إلى ٣٠ في القانون الهندي تتضمن ما يكفل حماية الأقليات بل إن المادة ٢٥ تعطي لكل فرد الحق في حرية الاعتقاد والتعبير بل ونشر دينه، والمادة ٢٦ تثبت حق إقامة المؤسسات الدينية والخيرية وأن للأقليات حق ادارة شئونهم الدينية. وتعطي المادة ٣١ الأقليات الدينية واللغوية الحق في تأسيس وإدارة المؤسسات التربوية التي تختارها. ولا يمكن لجالية مسلمة أن تطلب أكثر من هذه الحمايات القانونية إن نفذت.

وعلى الرغم من ادعاء حكومة الهند أنها تعامل مسلميها بعدل إلا أن هنالك بعض الشواهد التي تثبت عكس ذلك منها تدخل الحكومة الهندية في المؤسسات التربوية الإسلامية مثل تدخلها في (جامعة عليكرة) كما توضحها قضية (عزيز بادش) ضد الاتحاد وهي قضية مشهورة وانتشار العنف الجماعي ضد الأقلية المسلمة. (١١) التي أصبحت كبش الفداء لكل ما يحدث في الهند دونما حماية تذكر من الدولة العلمانية.

وإن أوضاع مسلمي بلغاريا واليونان والبانيا هي قصة أخرى توضح اساءة الانسان لأخيه الانسان جسمياً وعاطفياً. وجميعهم يعانون من العزلة والاضطهاد. فمثلا يقاسي مسلمو (البوماك البلغار) الأمرين تحت وطأة الحكم الشيوعي. أما في اليونان فإن مسلمي اليونان يعاملون بقسوة على أساس أنهم أتراك غير مرغوب فيهم، على الرغم من أنهم مواطنون يونانيون. إن مسلمي (غرب تركيا) لا يتمتعون بحقوقهم الأساسية كمواطنين يونانيين. (١٢)

أما المسلمون في أوروبا والولايات المتحدة الامريكية فانهم يعانون من التمييز والتفرقة. فالمسلمون الآسيويون في المملكة المتحدة والمسلمون الأمريكان السود في الولايات المتحدة يعانون من علة اللون والشكل. إن الرؤية الثقافية للمسلمين في كل أنحاء العالم تجعل منهم وحدة ثقافية متميزة تمكن غيرهم من النيل منهم. وهكذا يتضح أن الأقليات المسلمة في جميع أنحاء العالم تعامل جميعاً كأقلية وفي الأغلبية منها كأقلية مضطهدة. ومما يؤسف له أن بعض هذه الأقليات لا يكترث بهذا الوضع بل إن بعضهم أحياناً يتعاون مع الأكثرية المسيطرة في قهر اخوته والنيل منهم، وعدم حصولهم على حقوقهم كاملة كمواطنين في مجتمعهم. لقد أصبح هذا قدر الأقليات المسلمة حتى أن المسلم الجديد ساعة إعلانه للإسلام يبدأ يحس بشعور الاضطهاد والتمييز والتفرقة

التي يعاني منها اخوته المسلمون.

من خصائص الأقليات:

ومما نلحظه في هذا المقام أن الأقليات المسلمة كمجموعات تعيش تحت ظروف بيئية مختلفة وتواجه أوضاعاً اجتماعية واقتصادية مختلفة، وإجمالا هنالك ثلاث بيئات عامة:

١ ــ مجتمعات العالم الثالث التقليدي الذي يحوي تكوينات تاريخية.

٢ ــ الديمقراطيات الليبرالية العلمانية والتي تضم أقليات اسلامية عابرة حديثة.

٣ ــ المجتمعات الأيديولوجية غير الدينية وهي تتخذ الالحاد عقيدة ومنهاجاً..

وقبل أن نعالج هذه المجموعات الثلاث قد يكون من المستحسن أن نستعرض استعراضاً إجمالياً وباختصار العوامل الاجتماعية الاقتصادية التي يجب اعتبارها وهي:

١ ــ الخصائص الديمغرافية (السكانية) وحجم الأقلية، والنسبة الجنسية وتوزيع الأعمار ومعدلات الانجاب والوفاة.

٢ ــ الخصائص الإقليمية: التوزيع الإقليمي والتوزيع الحضري ــ الريفي.

٣ ــ الخصائص الاجتماعية الاقتصادية: التعليم، المهن، الأوضاع العمالية، الدخل، الفقر.

٤ ــ الخصائص الاجتماعية الثقافية: الدين، اللغة، الثقافة، اللون.

٥ ــ التركيب السياسي: التصويت، توزيع القوى، المراكز الحكومية، التنظيمات الرسمية وغير الرسمية.

وبجانب هذه الخواص علينا أن نذكر مشاكل الاستيعاب والثقافة الفرعية والتفرد الثقافي وغير ذلك من المشاكل المرتبطة بأوضاع الأقليات.

وعلى الرغم من عدم توفر الاحصائيات الأساسية فإن هذا لن يمنعنا من الادلاء ببعض الملاحظات العامة. فالخواص الديمغرافية (النسبة المئوية للأقلية) مؤشر كامن للتمثيل السياسي والقوى العاملة والتوضيحية الثقافية، والنسبة الجنسية مؤشر كامن للتركيب العائلي والاستقرار وطبيعة تكوين الجالية (باقية/عابرة) فمثلا العديد من الجاليات المسلمة في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية جاليات أغلبيتها من الذكور، وذلك لكونهم قوى عاملة مهاجرة لم تستقر بعد. وبعض الجاليات المسلمة في شرق أوروبا حيث أن الغالبية من الإناث مع تحريم تعدد الزوجات، حيث توفي العديد من الذكور خلال الحروب. والتوزيع العمري مؤشر للممارسة الدينية واستمرارية الجالية وتقاليدها. ومعدل الانجاب مؤشر لحياة الجالية على المدى الطويل.

أما بالنسبة للتوزيع الإقليمي فهو مؤشر للوضع التاريخي والضغوط السياسية. فالتوزيع الحضري ــ الريفي مؤشر لنوعية أسلوب حياة المدينة والريف، وأيضا نوع الاستيطان، فمثلا في الحياة الحضرية هل تقطن الجالية المسلمة في داخل المجتمعات المغلقة أو في الضواحي. وما يترتب على ذلك من تبعات.

أما بالنسبة للخواص الاجتماعية الاقتصادية مثل التعليم، فإن رسم منحنى التحصيل المدرسي للجالية المسلمة وأنواع التعليم ومستوياته ستكون مؤشرا لوضع الجالية الثقافي ومن ثم وضعها العملي والمهني والوظائف التي يقوم أفراد الجالية بالعمل فيها بناء على مؤهلاتهم، وما يفتح لهم من مجالات فهل هم يعملون ضمن أصحاب الياقات البيضاء أو الوظائف الإدارية أو الياقات الزرقاء أو

الأعمال الوضيعة واليدوية، أم في حقل الخدمات أما عن أوضاعهم العمالية فلنسأل عن نسبة البطالة بينهم وصلاتها بالاعتماد الاقتصادي على الآخرين ومستويات الدخل مقارنة بسواهم.

أما بالنسبة للخواص الاجتماعية الثقافية: فهل كونهم مسلمين يحرمهم مثلا من التعليم؟ والأعمال المحترمة؟ والدخل العالي؟ ويضعهم أمام قوانين ولوائح تميزية ..... الخ هل اللغة عامل مميز - كما هو الحال في أفريقيا - حيث المجموعات العرقية تفرق على أساس لغوي وتحاول الأكثرية فرض ثقافتها اللغوية على بقية السكان بالدولة.

أما بالنسبة للتركيب السياسي فهو عامل مهم لقياس مدى معاملة الأقليات. اذا كان النظام السياسي ديمقراطيا فإن الأقلية لن تستفيد من النظام حتى تتعلم الأسلوب السياسي وتقدم قضاياها عبر الأحزاب السياسية الرسمية أو التدعيم في التصويت، وفي حالات خاصة بالبلاغات والتصريحات الساخنة كما هو الحال بالنسبة للأمريكان السود الآن. أما اذا كان النظام السياسي نظاماً أيديولوجيا فإن المسالة قد تبقى على حياة الجالية والمحافظة على بقائها أو أن يكون الاختيار الآخر العصيان والانفصال والدعاية المناهضة. فحال المسلمين في الاتحاد السوفييتي يمثل الى درجة ما الطابع الأول بينما المسلمون في أرتيريا يمثلون الطابع الثاني.

وبهذا الايضاح المختصر للخواص دعنا ننظر للأقليات المسلمة في هذه البيئات المختلفة. ففي العالم التقليدي «دول العالم الثالث» نجد أن نشأة الأقليات المسلمة تعود إلى ثلاثة عوامل:

١ - بقايا جاليات الدعاة المسلمين كما هو الحال في العديد من الدول الافريقية وبالذات في وسط وجنوب أفريقيا وفي الشرق الأقصى وآسيا، حيث عملت الأديان المحلية المنافسة أو مجيء الصليبية الغربية على إيقاف المد الإسلامي.

٢ - الأقليات المسلمة الحاكمة التي استبدلت ووضعت تحت سيطرة غير المسلمين من المحليين بدعم من القوى الاستعمارية، كما هي الحال في الهند وشرق افريقيا.

٣ - الأكثريات المسلمة التي تسيطر عليها أقليات غير مسلمة والتي تحظى بالمعاملة التميزية من السياسة الاستعمارية مثلما يحدث في غرب افريقيا وبالذات في نيجيريا وسيراليون ... الخ.

- معاملة الأقليات المسلمة:

ومعاملة الأقليات المسلمة تحت هذه الأنماط الثلاث تتشابه وإن اختلفت نوعاً ما في الوسائل. ففي النمط الأول، الجالية المسلمة لم تتكون بعد بصورة جيدة، ولكونها بعيدة ولتأثير التيارات الغربية فإنها تعاني من قلة فهمها للإسلام وأيضاً كونها حدية اجتماعيا.

أما النمط الثاني والثالث فانهم يعانون من عقدة الانتقام التاريخي من الأكثرية المسيطرة الحالية، فحالة المسلمين في الهند والجاليات العربية المسلمة في شرق افريقيا أمثلة من النمط الثاني، وفي هذا النمط نجد أن المؤسسات الاسلامية والوظائف الاجتماعية مقلوعة من جذورها وتحت ستار العلمانية يعاني المسلمون من ذاتية انتمائهم للإسلام. ولذا فقد التعليم الاسلامي أهميته في الهند وأصبح

تركيبه الأكاديمي والمالي غير مستقل وواهنا، أما الأوقاف الاسلامية فإنها تعاني من نفس السياسة، أما في النمط الثالث فإن الأقلية غير المسلمة وهي الحاكمة كما هو الحال في عدد من دول غرب افريقيا فان كل سياسات الحكومة تتجه نحو عزل السكان المسلمين عن المراكز القيادية وتكوين المجتمع على أسس غير إسلامية، بل أحياناً معادية للإسلام ومناهضة لنمو الجالية المسلمة واستقلالها، وهنالك بعض الأدلة على المعاملة التميزية والتفريقية مثل محاولة صد المسلمين عن السكن في العواصم، كما اقترح حول قرى توان في السيراليون، وفي بعض الحالات تصدر بعض القوانين لاعاقة النمو السكاني للمسلمين بطرق التعقيم أو قتل المسلمين في المظاهرات وغير ذلك من أفعال.

ولهذه الأنماط الثلاثة، خواص الأقليات الديمغرافية والاجتماعية الاقتصادية والاجتماعية الثقافية والسياسية في المتوسط تكون حالتها كعامة السكان في القطر ولكن بالنسبة للاعتبار السياسي والثقافي فإن إهمالهم يكون أكثر وضوحاً بمعنى أن السكان المسلمين يعانون من الأمية وسوء التغذية والتخلف والبطالة وبقية أمراض مجتمعات العالم الثالث أضف الى ذلك العجز عن شرح وعرض مشكلاتهم.

أما النموذج الثاني، الديمقراطية الليبرالية العلمانية فانها تمثل نوعاً جديداً لتوسع الاسلام، وذلك على صورة الهجرة الجماعية للقوى العاملة من الدول المسلمة أو اعتناق الاسلام من قبل مجموعة سكانية محلية لا بأس بها مكونة بذلك جالية دينية جديدة وأكثر البلدان تمثيلا لهذا النمط دول أوروبا الغربية والولايات المتحدة الأمريكية وكندا.

وعلى الرغم من أن هذه الدول غارقة في العلمانية الا أن الديانة الغالبة ما تزال الصليبية. ومعظم هذه الدول ذات علاقة استعمارية تاريخياً بالاسلام. أضف الى ذلك أن هذه المجتمعات طبقية حيث تكون الطبقة العليا هي القوية والأقليات في الطبقة السفلى. والجاليات المسلمة في هذه البلدان لم تتكون كأقليات دينية بعد على الرغم من وجود مساجد ومراكز ثقافية هنا وهناك.

والوسط الثقافي في هذه البلدان يجعل تكوين الجالية المسلمة شيئاً صعباً فالمسلمون في الغالب أميون أو شبه أميين يقومون بالأعمال اليدوية ذات الدخل المنخفض كما هو الحال في فرنسا وألمانيا وبريطانيا. وأيضاً نظراً لمستواهم الاجتماعي والمعيشي فإن هؤلاء المسلمين يضطرون للسكن في الأحياء المزدحمة والموبوءة أخلاقياً حيث المسكرات والمخدرات والأخلاق المنحطة. أما بالنسبة للولايات المتحدة وكندا فاننا نقابل وضعاً مختلفاً نوعاً ما. فالمسلمون المهاجرون يمثلون المحترمين المؤهلين بمؤهلات عالية ومن ثم فانهم اقتصاديا في الطبقة العليا ويعتبر معظمهم من سكان الضواحي، بينما نجد معتنقي الاسلام غالبيتهم من الطبقات الفقيرة التي تعيش في الأحياء الفقيرة. أضف الى ذلك أن الولايات المتحدة وكندا بلدان واسعة والمسلمون متناثرون في أرجائها مما يجعل ظهورهم كجالية دينية أمراً صعباً. والحقيقة أن معتنقي الاسلام الجدد في وسط المدينة وفي الأحياء المغلقة والمسلمون المهاجرون والذين يفترض أنهم يعرفون عن الإسلام أكثر، يسكنون الضواحي مما يزيد من صعوبة تكوين جالية إسلامية صلبة.

والجاليات المسلمة في هذه الأقطار تواجه مؤسسات راقية ذات تاريخ وخبرة في مجالات

التعليم والضمان الاجتماعي والثقافة ... الخ، ولكن تركيب هذه المؤسسات في وضع مناقض للإسلام مما يجعل الجاليات المسلمة تخشى انحلال شبابها وانضمامه فيها. وقد نجد أن معظم المسلمين يتمتعون بالحريات المحدودة في الاعتقاد والعبادة والتسهيلات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مما يجعلهم لا يفكرون بجدية في مستقبل أطفالهم وأسرهم وجالياتهم في هذه الأقطار، والاسلام في هذه الديار يواجه مشكلة عدم الاعتبار والمسلمون يواجهون مشاكل الاستيعاب والتبعية. ومؤخراً بروز الجماعات اليمينية المتطرفة في هذه المجتمعات تطالب بالاستيعاب الكامل أو الهجرة المعاكسة. وقضية الآسيويين في المملكة المتحدة مثال جيد على ذلك.

أما البلدان الأيديولوجية المضادة للدين وبالذات الشيوعية فانها تمثل النمط الثالث للبيئات التي تتواجد بها الأقليات المسلمة. ففي الاتحاد السوفيتي هنالك نحو ٥٠ مليون مسلم، وفي الصين ما يقارب نفس الرقم، وهنالك بعض الملايين في دول أوروبا الشرقية. وكل هؤلاء المسلمين يواجهون الخطر المباشر لذاتيتهم ووجودهم من بداية العقد الثالث من القرن العشرين فسياسة هذه الأقطار هي محو العاطفة والممارسات الدينية. فمثلا كان لمسلمي الاتحاد السوفيتي أكثر من ٢٤٫٠٠٠ مسجد اضافة إلى الأوقاف الإسلامية في سنة ١٩٢٠م، أما اليوم فهنالك فقط ٢٠٠ مسجد عامل ومعظم المنائر الإسلامية والمساجد حولت إلى متاحف أو استخدمت في أغراض أخرى، وفي بعض الدول الشيوعية للدولة دور نشيط في التأكد من محو كل آثار الدين وقد تكون البانيا ألعنهم في ذلك!!

أما بالنسبة لبقية الدول الشيوعية فأقل ما يصنعونه هو تحديد مجالات الدين وحصرها في أضيق الحدود.

طبعاً في كل من هذه الأحوال يواجه المسلمون قيادات وقوى لا دينية تريد أن تمحو الوجود الإسلامي الثقافي كلياً. بمعنى أن المسلمين يواجهون حملة لتجهيلهم بالإسلام فمثلا قد يكون صعباً جداً الحصول على كتب عن الإسلام وخاصة القرآن الكريم والمسلمون محصورون في تأدية الحج، ولا يسمح لهم بالعمل بقوانين الإرث الاسلامية ... الخ، وإنها لمعجزة بقاء هذه الجاليات على إسلامهم تحت نيران الأوضاع الشيوعية.

حقوق معينة:

إن أول الحقوق المشروعة التي تريدها الأقليات المسلمة في العالم هو حق حرية ممارسة دينهم وأن يزودوا بكل التسهيلات اللازمة التي تمكنهم من القيام بالصلوات اليومية والصيام في رمضان. وأن تكون لهم حرية ممارسة الانتقاءات الثقافية ذات الصلة بالعادات العامة في المجتمعات التي يعيشون فيها وذلك على أساس من مفاهيم الإسلام، وألا يفرض عليهم منها ما هو ضد رغبتهم أو ضد تعاليم دينهم مثلما كانت تفرضه المدارس البريطانية على الفتيات المسلمات «بمنعهن من ارتداء الحجاب واجبارهن على ارتداء الملابس القصيرة مخالفين بذلك تعاليم الإسلام». كما أن الاحتفاظ بلغة الأقلية وطريقة كتابتها — تكون في بعض الأحيان — الدلالة الأساسية لذاتيتهم واعتبارهم كجالية مستقلة. والحفاظ على المؤسسات الاسلامية مثل الأوقاف والمحاكم الشرعية على الأقل للفصل فيما يحدث بين المسلمين على أساس من شريعتهم

خاصة قوانين الأحوال الشخصية يمثل أدنى حد تتطلع إليه الأقليات دون شعور منها بأنها تعيش تحت نظام تمييزي.

وتحتاج الأقلية دائما لنظام تربوي يضمن لها بقاءها وعدم ضياع دينها، وعليها فإنه من حق الأقلية الاحتفاظ بمدارسها بل ولها أن تقوم المدارس العامة بتخصيص دروس عن الإسلام لاطفالهم يقوم بها مدرسون مسلمون موثوق بهم. وأيضاً من حق الأقلية ألا تذوب في المجتمع أو يفرض عليها طراز حياة غريب أو معارض لروح الدين.

إن طبيعة الاسلام لا تسمح بأن يقتصر الاهتمام على جزء من حياة المؤمن بل إنها تدعو للتأثير على كل جوانب حياته وتوجيهها، ولكن الجاليات في هذا القرن وجدت نفسها في وضع أقلية مسلمة لأول مرة في تاريخها. إن مشكلة التأقلم مع الوضع الجديد وما يترتب عليه من آثار عن كيفية الممارسات الدينية تعتبر مشكلة إسلامية من الناحية الدينية ولكن ضمان الحقوق الدينية الأساسية هو بمثابة مشكلة اجتماعية سياسية للمجتمعات التي يعيشون فيها. فأما مشكلة وضعهم كأقلية وما يترتب عليه من عدم تمكنهم من ممارسة الاسلام كمنهج حياة كامل نظراً للواقع الذي يعيشونه فإن هذه تعتبر مشكلتهم الأولى، وهي مشكلة الأمة الإسلامية، وعلى المسلمين أن يجدوا لها حلا على الصعيد العقدي أو الشرعي. ولكن الشطر الثاني المتعلق بالمحافظة على كيانهم كأقلية دينية تتمتع بحرية العبادة والسلوك الثقافي وفقاً لمعتقداتهم فإنها تقع على عاتق العالم وجميع الدول التي يعيشون فيها على وجه الخصوص. على أنني أعتقد أنه بالنسبة للشطر الأول المتعلق بتأقلم المسلمين مع الوضع الجديد فإن سماحة الاسلام ونظرته للأديان الأخرى ستجعل عملية التعايش ميسورة مع الحفاظ على العقيدة.

واجبات محـــدودة:

إن من واجبات الأقليات أن يكونوا مواطنين مخلصين يحترمون قوانين الدولة التي يعيشون فيها، وعليهم ألا يبتزوا أو يحتكروا أو يهاجموا ملكيات الآخرين بل وعليهم ألا يظهروا أي علامات للاحتقار أو عدم الاحترام لثقافة أو دين الآخرين. إن التزامهم واخلاصهم لدولتهم سيضمن عدم كونهم «طابوراً خامساً» لأي قوة خارجية قد تسعى لبعض المكاسب أو الاساءة للدولة.

إن كل هذه الواجبات ليست على أي حال من الأحوال ضد تعاليم الإسلام بل إن المسلم مدعو لاحترام أديان وثقافة الآخرين، وعليه فإنه على الرغم من أن الوضع الجديد يجعل المسلمين في وضع غير مميز الا أن أخلاقهم تساعدهم على التعايش المحترم!!

دور المنظمات العالمية:

ليس هناك ما يدعو لذكر أمثلة أكثر لهذه الصورة الحزينة المؤسفة ولكن علينا أن نسأل أنفسنا ماذا يمكننا أن نفعل لتغيير أوضاع هذه المجموعات المستضعفة، ولسوء الحظ فإن هناك العديد من العوائق أولها النفاق السياسي فيما يعرف بسياسة عدم التدخل في الأمور أو السياسات الداخلية. العائق الثاني هو صعوبة تحديد متى وكيف يمكن الحكم على أوضاع ومشاكل الأقليات، العائق الثالث هو الكيفية التي يمكن أن تقدم بها الأقليات شرح ما تعانيه، العائق الرابع الاستغلال السياسي واستغلال القوى للأقليات الدينية والعرقية حتى يوسعوا من نفوذهم وسيطرتهم على العالم.

إن على منظمات حقوق الإنسان والمهتمين بذلك الالتزام الخلقي أن يقفوا في وجه الدول التي تطبق قوانين غير عادلة في معاملة أقلياتها وذلك بالحديث العلني عن اساءتها. ان مثل هذه الاجراءات لا يمكن أن تفسر كتدخل في الشؤون الداخلية. وعلى منظمات حقوق الانسان نفسها ألا تميز في طريقة معالجتها للمجموعات المضطهدة. فمثلا يجب أن لا يخصصوا الاتهامات العنيفة والتغطية الاعلامية المكثفة من أجل ما يحل من اساءة بيهودي واحد مع الصمت المطبق أو السلبية تجاه قضايا ملايين معذبة في أطراف العالم. فمما يؤسف له أنه كلما ازداد سوء معاملة جماعة ما كلما قلت معرفة أحوالهم. ان هذه مسألة خطيرة فهي تتحدث عن مؤامرة صمت واهمال. انها تفرقة غير عادلة وغير أخلاقية، فعلى الرغم من ايماننا بوجوب قيام المنظمات المهتمة بحقوق الانسان في وجه التفرقة والتميز حتى وان كان ضد شخص واحد، لكننا ندين حصرها وقصرها على مجموعة على حساب الآخرين من المسجونين والمظلومين. ان المنظمات حينما تقوم بمثل هذا العمل فإنها تمارس ما تقف ضده!! اضافة الى ذلك فانه يجب أن تكون الأقليات نفسها هي التي تحدد ما تعاني من أوضاع، فللأسف عانت الملايين باسم الاشتراكية والتقدم والاصلاح. والمأساة أن العديد من أبطال حقوق الانسان بدلا من أن يغضبوا لانتهاكات هذه الحقوق يصبون غضبهم على هذه الأقليات بحجة تعصبهم ورجعيتهم وتخلفهم. أي أنهم يجعلون من أنفسهم قضاة فيما يجب أن يقبل أو يرفض الناس بدلا من أن تكون للناس حرية الاختيار. فهي على كل حال حياتهم ولهم حرية توجيهها. اننا اذا لم نعطهم هذا الحق فاننا لن نختلف عن جلاديهم!! وأيضاً فان معظم المؤسسات والمنظمات الدولية فشلت في اعطاء الأقليات الفرصة في تمثيل قضاياهم أمام العالم ففي الغالب يمثلهم غيرهم وكأنهم بكم. في العديد من الأحوال يستمر عناء الأقليات دون أن يشعر العالم وذلك لعدم توفر فرصة عرض قضاياهم أمام العالم. اضافة إلى أن هناك بعض الدول التي تستعمل بعض الوصوليين من أبناء الأقليات لاعطاء صورة مزورة تفيض بالاشراق عن أوضاع اخوانهم أمام التجمعات الدولية على أساس تضليل الرأي العام العالمي!!.

ان أخلاق السياسة الحديثة تقوم على المصالح مما يؤدي إلى أن تصبح بعض الدول صماء بكماء تجاه ما تعانيه الأقليات خاصة اذا كانوا على علاقة وطيدة مع الدولة المستبدة وكأنه في التحليل النهائي لا يلتفت لمعاناة الأقليات وأوضاعهم مالم تكن هناك فائدة تجنيها الدولة من ذلك. ان هذا الموقف في العديد من الحالات يعطي للدولة المستبدة الانطباع بأن لها الحرية التامة في ممارسة ما تريده من استبداد بحرية مطلقة دون نقد أو خوف من الاحتجاج العالمي. ان هذا الوضع يؤدي إلى وضع مقايضة في طريقة معاملة الأقليات على أساس منطق «ان تسكت عني أسكت عنك»!!.

وأمام هذه العوائق الحقيقية يجب علينا أن نسعى الى استخدام كافة الوسائل الكفيلة لتحسين نوعية حياة هذه الأقليات. إنني أعتقد أن شيئاً من التعاون بين الأديان سيكون مفيداً وذلك على أساس أن تشكل الجمعيات الدينية في مختلف أنحاء العالم واجهة أمام الدول

المستبدة والتي تفرق أو تميز بين مواطنيها على أساس ديني. ان مثل هذا الموقف سيكون ذا صدى عالمي وسيكون دونما شك قوة مؤثرة في تغيير الأوضاع القاسية التي تعيشها هذه الأقليات. وثانياً أن أية مساعدة تقدم للأقليات يجب أن تكون لتحسين وضعهم وليس للعكس. فأحياناً تكون الاحتكاكات أو التهجمات الشديدة مما يعطي نتائج عكسية على الأقليات. إننا إن كنا جادين في مساعدة الأقليات يجب علينا أن نضع خططاً تفصيلية لكل حالة بطريقة مستقلة.

كلمة ختام:

وفي الختام .. علينا أن نتذكر أن ماهو بالنسبة لنا نقاش أكاديمي إنما هو واقع حي للضحايا الذين يعيشونه يومياً. إن علينا التزاماً خلقياً يتمثل في ضرورة عملي شيء ما يخفف آلام هذه المجموعات المتضررة بأسرع ما يمكن مع تذكرنا للعوائق المذكورة سابقاً، وحيث أنه بعد هذا الاستعراض السريع يبدو التشاؤم واضحاً سيما في أحوال المسلمين كأقليات في العالم فان هنالك بعض الجوانب المتفائلة المشرقة يجب أن تقال.

أولا: ان بقاء إيمان وذاتية (شخصية) هذه الأقليات المسلمة بالرغم من العقبات التي تحيط بهم ليشجع تماماً وانها لدليل على أن الاسلام تعدى مرحلة أزمة الالغاء منتصراً، وان كانت العقبات مستمرة.

ثانياً: إن هذه الأقليات تمثل جزءاً نابضاً متحركاً من الأمة وهم دعاة وسفراء الاسلام في دار الحرب وصلاتنا مع العالم غير المسلم يجب أن تمر من خلالهم ممثلين لمصالح العالم الاسلامي.

وفي الختام أود أن أختصر ما قلته سابقاً:

أولا: إن وضع المسلمين كأقلية حدث تاريخي لم يسبق له مثيل، ولذا فانه يحتاج الى وصفات جديدة. وان أهمية الوضع تفرض علينا عدم الابطاء بل استخدام كل الوسائل للعمل.

ثانياً: مشكلة التعريف وطريقة دراسة الأقليات. بالنسبة للتعريف فنحن كمسلمين يجب أن نوجه اهتمامنا الى المشاكل الخاصة بالأقليات المسلمة، أما بالنسبة لطريقة البحث فانه يجب أن نستفيد من ميدان دراسة الأقليات النامي في الأوساط الأكاديمية الغربية، ولكن يجب علينا أن يكون لنا وجهة نظر خاصة تساعدنا لدراسة الأقليات المضطهدة كقضية أخلاقية وليست كمسألة أطماع سياسية للتدخل في شئون الدول الداخلية.

ثالثاً: ان هنالك بيئات مختلفة تعيش فيها الأقليات وان كل بيئة تضع عقبات ومشاكل معينة وقد تنشيء حسنات وخدمات. وان كنا جادين في خدمة الأقليات، فعلينا تزويدهم بما لدينا بأسرع ما يمكن وألا نظن أن ما يجب أن يفعلوه هو ما نعتقد بأهميته لنا. فالمثل يقول لا تعطي المريض أغلى دواء ولكن اعطه الدواء المناسب لحالته !!.

وختاماً ... أود أن أنبه إلى أن البلاغات والخطب النارية عن أوضاع الأقليات قد لا تفيد هذه الأقليات أحياناً، فمعظمنا يحاول أن يستغل حالة الأقليات المسلمة على المدى القريب والبعيد ونسيء لعلاقاتنا مع الدول غير المسلمة نفسها .. لذا فقبل أن ندافع عن الأقليات المسلمة عاطفياً وقبل أن نرفع أصواتنا بالاحتجاج لا بد أن نسأل أنفسنا عن ثمرة هذا الجهد وفي سبيل من؟ هل سيؤدي الاحتجاج لتحسين وضعهم أم العكس؟

وأخيراً .. وليس بآخر .. فلا بد لنا أيضاً

من استخدام الحكمة في الأقوال والأعمال في معاملة الأقليات غير المسلمة في أوطاننا حيث أننا سنحاكم في احتجاجنا الى ما نقدم عليه معهم.

وبالله التوفيق...،،

الهوامش

(١) See Haksar, Urmila, **Minority Protection and International Bills of Human Rights** allied Publishers, Bombay, 1974, pp 27.

(٢) المرجع السابق ص ٢٧ــ٢٨.

(٣) انظر المرجع السابق اضافة الى:

A. H. Robertsons; **Human Rights in Europe,** manchester University Press, Manchester, 1977.

والعديد من الكتب الأخرى.

(٤) **Muslim Communities in Non-Muslim States,** Islamic Council of Europe, London, 1980, pp. 57-63.

(٥) Ibid, 74 - 76.

(٦) أنظر كتاب **الجاليات المسلمة في الدول غير المسلمة** من منشورات المجلس الاسلامي الأعلى في أوروبا، لندن ١٩٨٠م، ص ٧٦ــ٧٧، وأيضاً القرآن ٢٤، ٣٥، ٣٦: ١٦، ١٤٤، ٦٣: ٤.

(٧) انظر أعمال الكسندر بينغش وكاليجيه عن أحوال المسلمين في الاتحاد السوفيتي.

(٨) Baymiraza, Hayit, **Journal Institute of Muslim Minority Affairs** Vol, No I, Summer 1979.

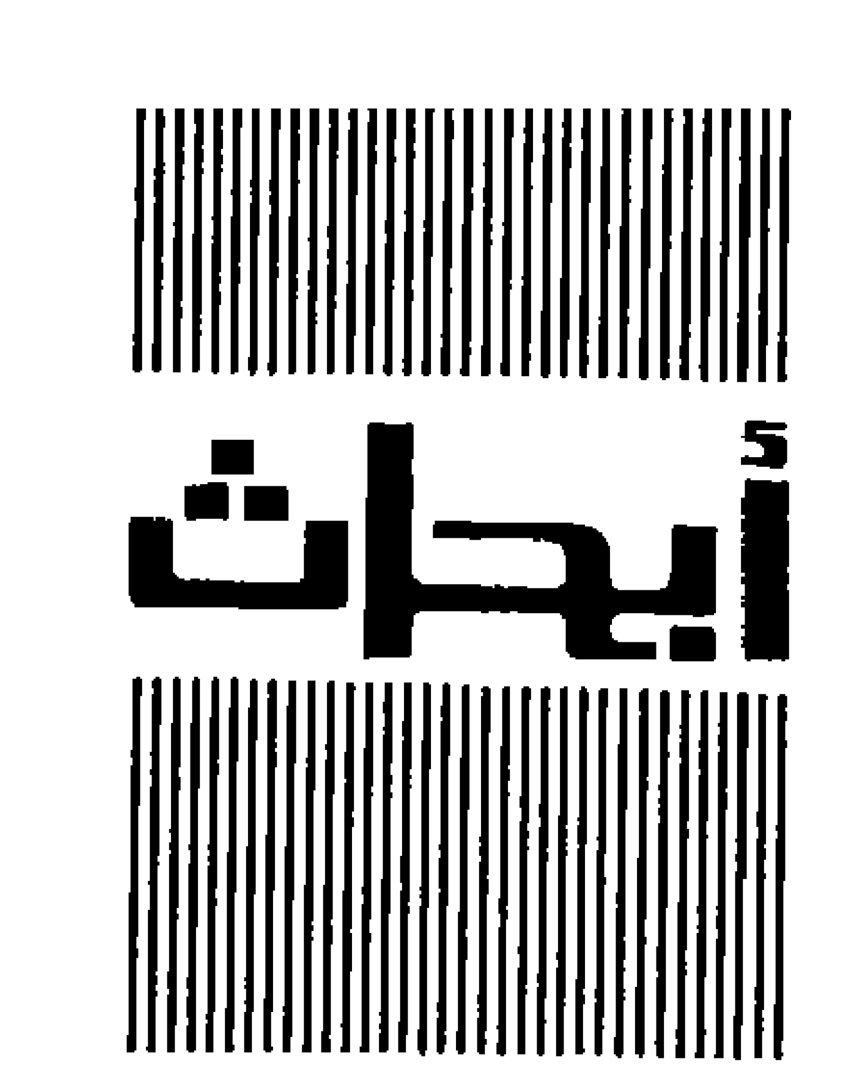
(٩) S.S. Pirzada, **Muslim Communities in Non-Muslim States,** op. cit, pp. 78 - 79.

(١٠) Ibid, pp. 76 - 77.

(١١) R.A. Seberhorn , **Communal Violence in India.**

Acase study (Ed).
Sayed Z. Abedin, Consultative Committee of Indian Muslims, Kalamazoo, Michigan, 1976.

(١٢) علي كتاني **«المسلمون في اليونان»** بحث غير منشور القي في ندوة **«المسلمون في أوروبا»**، عقدت بجامعة الملك عبد العزيز بجدة ــ السعودية في مايو ١٩٨٠.



نحو نظام نقدي ومالي إسلامي

الهيكـــل والتطبيـــق

د. معبد الجارحي

خبير بصندوق النقد العربي - ابو ظبي

ورقة مقدمة الى «حلقة الاقتصاد الاسلامي في مجال التطبيق» تحت رعاية اللجنة الوطنية لتنظيم الاحتفالات بمقدم القرن الخامس عشر الهجري

تمهيـــد

تقدم العقيدة الاسلامية للمؤمنين بها، ولمن يعيشون تحت ظل حكمها ثلاثة نظم للحياة متكاملة ومترابطة، أولها نظام سياسي للحكم وادارة شئون الدولة. وثانيها نظام اجتماعي يحكم صلة الافراد بعضهم ببعض. وثالثها نظام اقتصادي يحكم أنشطة الانتاج والتوزيع والاستهلاك. وتتصل حلقات تلك الأنظمة الثلاث مع العبادات لتجعل من الاسلام دينا قويما بمعنى كونه نظاما للحياة.

والنظام الاقتصادي الاسلامي ليس مجتمعيا Socialist بقدر ماهو ليس رأسماليا. ولقد حاول المفكرون المسلمون منذ نجاح المستعمر في تحطيم آخر لبنات الخلافة العثمانية، واستبدال المؤسسات الاقتصادية الاسلامية بمؤسسات مستوردة يدعمها فكر غريب، حاولوا أن يبينوا بعض أساليب التعامل التي تبعد بالمسلمين عن شبهة الربا قدر الاستطاعة، ولقد نجحت تلك المحاولات في ارساء دعائم المصارف الاسلامية التي تقوم بدور سفينة نوح حاملة بعض الحريصين على دينهم من المسلمين فوق طوفان التعامل الربوي المحرم.

على أن مطلع القرن الخامس عشر الهجري يجب أن يرتبط بطموح أكبر من ذلك. اذ على المفكرين المسلمين أن يحددوا التفاصيل المؤسسية لنظم الاسلام الثلاثة: السياسية والاجتماعية والاقتصادية لكي يقيموا الاسلام كما أقامه دعاته الأوائل.

ويهدف هذا البحث الى القيام بخطوة متواضعة في هذا السبيل، كمحاولة لتقديم نموذج مقترح لاقتصاد غير ربوي. مركزا على خصائص الجانب المالي والنقدي لهذا الاقتصاد، وملامح السياسة النقدية فيه.

ويهدف البحث من وراء تقديم هيكل نقدي ومالي مقترح لاقتصاد غير ربوي أن يساهم في توطيد سبيل مناقشة مسألة الربا خاصة والنظام الاقتصادي الاسلامي بصفة عامة. حيث يحتاج الاقتصاديون الى هيكل متفق عليه يمكن الرجوع اليه عند مناقشة المشاكل الاقتصادية، ومقارنة النظام الاسلامي بغيره اذ أن عدم وجود مثل ذلك الهيكل يجعل مثل تلك المناقشات والمقارنات صعبة ومعقدة.

ويتعرض البحث لمحاولة تحديد النظام النقدي والمالي في الاقتصاد اللاربوي بدرجة من التفصيل تسمح بالنظر الى السوق المالية وتحديد أدواتها، ومقارنة فاعليتها بما تكون عليه الأسواق المالية الموجودة حاليا في النظم السائدة.

ثم يتعرض البحث للطلب على النقود من خلال النظر في الاستخدامات البديلة لوسائل الدفع في النظامين الربوي واللاربوي. ثم ينتهي الى محاولة وضع صورة للتوازن في سوقي الاستثمار والنقد في النظام اللاربوي. لكي تتحدد في النهاية وسائل السياسة النقدية الممكن اتباعها.

ثم أفرد باب جديد عن كيفية الانتقال من النظام الربوي الحالي الى النظام الاسلامي المقترح.

ولقد كُتبت المسودة الأولى لهذا البحث باللغة الانجليزية في منتصف شهر رجب 1399 (حزيران 1979) ونوقشت في حلقة بحث في ذي القعدة 1399 (تشرين الأول 1979). وأدت المناقشة الى تعديلات ظهرت في المسودة الثانية التي تمت في ربيع الأول 1400 (شباط 1980). إلا أن المسودة الثانية قد عدلت تعديلات جوهرية في بعض المواضيع وأضيفت اليها تفصيلات جديدة في مواقع أخرى. ولقد قام المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي بنشر الصيغة النهائية لتلك المسودة. وتمثل الصيغة الحالية لهذا البحث تعديلا بالحذف والاضافة لما سبق نشره في سبيل المزيد من الوضوح والتفصيل.

الفصل الأول

مقدمة

أولا: معالم النظام المالي الاسلامي

يعلم المتتبعون للكتابات الحديثة في الاقتصاد الاسلامي أن فكرة المصارف غير الربوية قد مرت بتطور كبير خلال الثلاثين عاماً الماضية (١). اذ بدأت مركزة على المبررات الشرعية لاقامة مصارف غير ربوية (٢)، ليوجه الكتاب فيما بعد جهدهم لكيفية عمل تلك المصارف الا أن الاهتمام لم يوجه إلا حديثاً الى تحديد الهيكل النقدي والمالي الاسلامي بما في ذلك المصرف المركزي والمصارف الملحقة (٣). وهذا في حد ذاته اتجاه محمود اذ أنه يفتح السبيل نحو التطبيق العملي للنظام الاقتصادي الاسلامي ككل.

ومن بين هذا الاتجاه الأخير يبدأ عمر تشابرا (٤) بالتساؤل عن التغيرات الأساسية التي يجب ادخالها على النظام المصرفي الرأسمالي لجعلها تتمشى مع تعاليم الاسلام،

ويخلص من مناقشته الى مبدأ هام سنسميه مبدأ تشابرا، وهو أن مجرد ازالة سعر الفائدة من النظام المصرفي الغربي ليس كافياً لتحقيق نظام نقدي إسلامي. ولهذا فإنه يقدم أربع ضروريات أساسية. الأول يتصل بضرورة أن يبني سلوك الوحدات الاقتصادية على أسس إسلامية بدلا من الأسس النفعية. والثاني أن يؤسس الاقتصاد على المساهمة وليس على الاقتراض والثالث أن تتكون حقوق الملكية في أغلبيتها من حقوق عينية Equity Capital وليس حقوقاً نقدية Bonds. والرابع ألا يسمح للمصارف التجارية بأن تخلق ودائعاً ثانوية Derivative deposits.

ومن الجدير بالذكر أن النظام الاقتصادي الاسلامي جاء تحديده في القرآن والسنة بستة أوجه:

1 ـ تحريم الربا.
2 ـ الزكاة.
3 ـ الضرائب. (٥)
4 ـ قواعد المعاملات.
5 ـ الملكية العامة للثروات المعدنية.

على أن تحريم الربا في حد ذاته لا يكفي لوصف النظام المالي (والنقدي) الاسلامي، كما يتفق مع مبدأ تشابرا. ومعنى ذلك أن الله سبحانه وتعالى يشير لنا أن التشكيل المؤسسي للنظام المالي الذي يتفق مع تحريم الربا مع وجوب الزكاة هو تشكيل خاص لا يشابه بالضرورة النظم المالية غير الاسلامية. وإنما يختلف معها في الوفاء بالضرورات الأربع التي حددها عمر تشابرا فيما قبل. ونظراً لأن المؤسسات بطبيعتها تتطور، فقد شاءت حكمة الشارع أن يترك تفصيلاتها للمسلمين تحقيقاً للمرونة وفتحاً للباب أمام التطور.

ثانياً: أسباب ارتباط الفكر الاقتصادي المعاصر بالنظام الربوي

اعتاد الاقتصاديون على إعطاء النقود وظائف ثلاث: الأولى كونها وسيلة للتبادل بدونها يضطر المتبادلون الى تحمل أعباء المقايضة وتكاليفها. وثانيها كونها وسيلة لاختزان الثروات، أو ما يسمى بمخزن للقيمة Store of Value.. وثالثاً أنها تستخدم لقياس قيمة الأشياء ولهذا سميت بمعيار للقيمة Standard of Value. على أن تعدد وظائف النقود لم يمنع الاقتصاديين من التسليم بأن وظيفة النقود كوسيلة للتبادل هي أهم تلك الوظائف. وكثيراً ما أشار الاقتصاديون في كتاباتهم إلى ذلك من بعيد. إلا أن التحليل الاقتصادي في مجال النقود لم يسر في مجراه المنطقي إلى نهاية المطاف على أساس أن وسيلة التبادل هي العامل المميز الوحيد للنقود (٦).

وترجع أهمية النقود كوسيلة للتبادل إلى طبيعة العالم الذي نعيش فيه، حيث نجد أن عملية تبادل الطيبات مكلفة للبائعين والمشترين. وأن النقود تدخل في هذا المجال لخفض تكلفة التبادل. وعلى هذا فانه لو كانت المبادلات في عالمنا غير مكلفة لانتفت أهمية النقود كوسيلة للتبادل. ولما كان لاستخدامها بهذه الصفة ضرورة.

وعلى هذا فمن الناحية الاقتصادية نجد أن النقود يمكن اعتبارها أصلا asset يدر على مالكه خدمات تبادلية تنعكس قيمتها الاقتصادية على خفض تكاليف المبادلات التي يقوم بها مالك النقود عند استخدامه إياها. وهكذا فان النقود تتشابه في أدوارها للخدمات التبادلية مع الأصول الحقيقية Real assets التي تدر سيلا من الخدمات لمالكيها. أي أن النقود

تعتبر جزءا من ثروة حاملها كأنواع الثروات الأخرى.

على أن اعتبار النقود كأصل ينجم عن استخدامه تيار من الخدمات، ومعاملة النقود بناء على ذلك كجزء من ثروة الانسان يهدم النظرية التقليدية القائلة بأن النقود ما هي إلا خمار أو ستار يحجب وراءه التغيرات الاقتصادية الحقيقية Money as a veil. ذلك لأن اعتبار النقود كثروة حقيقية، مؤداه أن التغيرات النقدية لابد وأن يكون لها آثار حقيقية، من خلال أثر تلك التغيرات على تكاليف التبادل.

ومما يذكر أن بيجو Pigou نادى بأن التغير في الأسعار سيغير القيمة الحقيقية للنقود، أو قدرتها الشرائية. مما يؤثر على القيمة الحقيقية للثروات النقدية للأفراد Real balances. وهذا بدوره سيجعلهم أكثر غنى أو فقراً من ذي قبل، مما يؤثر على انفاقهم. وسمى هذا الأثر أثر بيجو أو أثر الأرصدة الحقيقية Pigou of real balance effect. وهو أثر حاول الاقتصاديون قياسه كميا فوجدوه ضئيلاً لا يكاد يذكر. إلا أن أثر بيجو هذا يختلف تماماً عن الآثار الحقيقية للتغيرات النقدية — على الانفاق والاستهلاك والادخار— التي تنجم عن تأثيرها على نفقات التبادل. والذي لابد وأن حجمه ذو أهمية تذكر.

وبالرغم من أهمية تلك الآثار، ومن اشارات الاقتصاديين العابرة اليها. إلا أن التحليل النقدي لا يزال غير مبني على وضعها في موضع الصدارة واعطائها الأهمية الكافية. فلا يزال التحليل النقدي يدور في فلك النظام النقدي القائم، والمبني على الأسواق النقدية والمالية التي تقرض النقود بربا مقطوع. على أن النظام النقدي الربوي القائم لم يستمد أسس نظامه المصرفي في أول الأمر من النظرية الاقتصادية. إلا أن الفكر الاقتصادي السائد حالياً يبارك ذلك الهيكل، والسبب في ذلك أن الاقتصاديين المعاصرين ما يزالون يدرسون النقود من خلال الهيكل التقليدي لأسواق المنافسة الكاملة. وذلك هيكل لا يصلح أساساً لدراسة النقود.

فلكي تتحقق المنافسة الكاملة نظرياً، يجب أن تتوافر عدة شروط أهمها أن المبادلات لا تصبح مكلفة. وهذا معناه، كما ألمحنا من قبل، أن النقود في تلك الأسواق لا حاجة اليها. فالمبادلات يمكن أن تتم مباشرة عن طريق المقايضة دون أي عناء نظراً لانعدام تكلفة التبادل. وهذا في حد ذاته تناقض واضح. ذلك لأن الاقتصاديين المعاصرين يحاولون دراسة النقود من خلال نموذج نظري لا مبرر فيه أساساً لوجود النقود على الاطلاق.

وهكذا فلأن التبادل هو سبب وجود النقود، فانه من غير المعقول أن نفترض زوال تكلفة التبادل في ظل المنافسة الكاملة، ثم نستمر في محاولة دراسة الآثار النقدية. إلا أن هذا بالضبط هو نوع النظرية النقدية التي تبرر وتبارك قيام النظام المصرفي الربوي حاليا.

ولهذا فاننا نجد أن مجال البحث مفتوح على مصراعيه للاقتصاديين. وخصوصاً أولئك الذين يفضلون بادىء ذي بدء النظام المصرفي اللاربوي. وأول تلك المجالات هو محاولة تعديل نموذج المنافسة الكاملة والمستخدم حالياً في الدراسات النقدية، بحيث يمكن من خلاله تبرير استخدام النقود. وهذا في حد ذاته يمكن أن يكون إضافة علمية كبيرة. بل ويمكن أن يظهر العيوب الأساسية في النظام المصرفي الذي يسمح للمصارف باصدار النقود ثم اقراضها في

مقابل سعر ربوي (٧).

ومن الواضح أن الخلاف بين من يفضلون النظام الربوي ومن يعارضونه ينصب أساساً على ماهية سعر النقود، وهذه القضية النظرية لا يمكن فصلها بأي حال عن تركيب المؤسسات الاقتصادية القائمة. وعلى هذا فانه من الضروري على من ينادي بأي رأي في هذا المجال أن يحدد مسبقاً الهيكل الاقتصادي الذي يقصده بالتحليل. وهذا أمر بسيط بالنسبة لمؤيدي النظام الاقتصادي القائم. ذلك لأنهم يشيرون دائما الى مؤسسات ذلك النظام وكلها معروفة بتفاصيلها للجميع.

أما الداعون إلى نظام مصرفي لا ربوي فيجدون أنفسهم يضطرون، وهم يخوضون تفاصيل التحليل النظري، إلى وصف تفاصيل النظام الاقتصادي الذي يقصدونه بالتحليل. وبما أننا لا نجد حالياً أي نظام مصرفي خال من الربا، فإنه من السهل معرفة الصعوبات التحليلية التي تواجه دعاة اعادة تركيب النظام المصرفي بحيث يتحرر من الربا. بل أنه من المحتمل أيضا أن يكون في الامكان تصور عدة تركيبات مختلفة لنظام اقتصادي لا ربوي. ويكون لكل واحدة من تلك التركيبات نتائج تحليلية خاصة بها، ومختلفة عن غيرها.

ولهذا السبب، فان هناك حاجة لتحديد تفاصيل المؤسسات النقدية والمالية لنظام اقتصادي غير ربوي، يكون أساساً للمناقشات النظرية الدقيقة. ونظراً لأن الدعوة للتحرر من الربا تنبع أساساً في الوقت الحاضر من الإسلام، فلابد من أن يحمل هيكل ذلك الاقتصاد اللاربوي الطابع الإسلامي.

ويهدف هذا البحث إلى تحقيق هذا الهدف عن طريق محاولة تفصيل المؤسسات الاقتصادية والمالية لاقتصاد غير ربوي في نطاق إسلامي. مع محاولة بيان طريقة عمل ذلك الاقتصاد والسياسات الاقتصادية الممكنة خلاله.

على أننا نرجو أن يحوز الهيكل المقترح رضاء الدارسين في هذا الحقل من ناحيتين. أولا من حيث تطابقه مع التعاليم الإسلامية التي تحكم المعاملات الاقتصادية. وثانياً من ناحية التحليل الاقتصادي المبني على النظر في سعر النقود في ضوء كونها وسيلة للتبادل قبل كل شيء.

ثالثاً : أسباب ارتباط الفكر الاقتصادي المعاصر بالنظام الربوي

يستمد الهيكل المالي والنقدي للنظام الاقتصادي السائد ملامحه الأساسية من التطورات التاريخية التي مرت بالعالم العربي، وخصوصاً ما نجم عن ممارسات العاملين بالصرافة والمال والمسئولين الحكوميين.

إلا أن كتابات الاقتصاديين الغربيين في حقل النقد والمصارف كان لها أثرها في صبغ تلك الملامح.

ومن المؤكد أن الاقتصاديين الغربيين لم يكن لديهم أبداً هيكل لمؤسسات اقتصاد غير ربوي يصلح لعقد المقارنة بينه وبين هيكل الاقتصاد السائد. فمن ناحية نجد أن الفكر الماركسي لم يقدم بديلا يذكر في هذا السبيل. ومن ناحية أخرى فلقد فقد العالم الإسلامي الأسس الأصيلة لمؤسساته الاقتصادية في مطلع القرن العشرين الميلادي. مما جعل تلك المؤسسات غير ذات أهمية بالنسبة للباحثين في مجال النقود.

وعلى هذا فمن الممكن تقدير صعوبة تقييم

النظام الاقتصادي الحالي المؤيد من جانب النظريات الاقتصادية الحديثة. والمقبول دون مناقشة من جانب القائمين بالنشاط الاقتصادي خلال أعمالهم اليومية. إلا أن تقييم ذلك النظام سيزداد سهولة اذا ما أخذنا في الاعتبار المثالب التي تعاني منها النظرية الحديثة للنقود، والتي ذكرت في المقدمة. ومع ذلك فان التقييم لن يكون كاملا، إلا اذا أسس على مقارنة جادة بين النظام السائد ونظام بديل.

وهذا يدعو بدوره إلى التوقف بعض الوقت لتدبر مقارنة أداء النظام الاقتصادي السائد بالمقارنة بأداء اقتصاد مؤسساته ذات هيكل افتراضي لا يحتوي على ربا (٨)، والذي سنفترض حالياً ولغرض جدلي أنه اقتصاد قادر على القيام بما يطلب عادة من أي نظام اقتصادي.

وبناء على ذلك فإنه يمكن أن نبدأ بوصف النظام الاقتصادي السائد بأنه نظام يتمركز على الاقراض Lending-Centered. ومعنى ذلك أن نسبة كبيرة من الموارد تصل من مالكيها إلى المستثمرين عن طريق مؤسسات الاقراض الربوية. ويمكننا بطبيعة الحال أن نميز بين أولئك الذين يقومون بالاستثمار المباشر، عن طريق حصص في رؤوس أموال المؤسسات الانتاجية. وبين أولئك الذين يوظفون أموالهم لدى مؤسسة للاقراض. فالمجموعة الأولى من المستثمرين تحتفظ بأموالها على هيئة أصول حقيقية Real assets. أما المجموعة الثانية فتحتفظ بأموالها على هيئة أصول نقدية Monetary assets. تلك الأصول التي تعرف عادة بأنها حقوق ذات قيم نقدية ثابتة، كالودائع والسندات.

على أنه من المعروف أن مؤسسات الاقراض توظف بعض أموال مودعيها مباشرة لدى المؤسسات الانتاجية. إلا أنه بسبب الحاجة إلى موازنة هيكل أصول المصرف من ناحية مع هيكل التزاماته من ناحية أخرى، فان المصرف الربوي يضطر إلى تقديم تلك الموارد لمستخدميها على شكل قروض. أي أن مؤسسة الاقراض تحتفظ بما لديها من موارد على هيئة أصول نقدية.

وتبعاً لذلك التقسيم يمكننا أن نتصور نوعين من عمليات إصدار القرارات الخاصة بتوجيه الموارد الاستثمارية. النوع الأول هو عملية ذات قاعدة إنتاجية Productivity-based والنوع الثاني هو عملية ذات قاعدة إقراضية Lending-based وتشمل العملية ذات القاعدة الانتاجية التصرفات العقلانية للمستثمرين، بينما تشمل العملية ذات القاعدة الاقراضية التصرفات العقلانية للمقرضين.

فالمقرض، كما سبق، يحتفظ بموارده على هيئة أصول نقدية. ولهذا فهو يهتم قبل كل شيء بقدرة المقترض على السداد. بمعنى أن القيمة الحالية لثروة المقترض يجب أن تكفي على الأقل لسداد قيمة ما عليه من ديون. ومن المعروف أن التأكد من قدرة المقترض على السداد يحتاج الى كثير من جمع المعلومات والمتابعة. وهذه مسائل تتخصص فيها مؤسسات الإقراض.

وعلى هذا فان الصفة المميزة للاقراض أنها وسيلة لتوجيه الموارد الاستثمارية تكون فيها قدرة المقترض على الدفع هي العامل الأهم. بينما يحوز النشاط الانتاجي للمستثمر أهمية دنيا. وعلى هذا فان التصرف العقلاني للمقترضين يفرض عليهم أن يوظفوا أموالهم

لدى مؤسسات الاقراض التي تعطى أعلى المعدلات الربوية، بافتراض قدرتها على سداد التزاماتها. وبالتالي فان مؤسسات الاقراض تعرض مواردها على المستثمرين والمستهلكين سواء بسواء، ما داموا قادرين على سداد ما عليهم من قروض، وما يضاف على تلك القروض من ربا.

وهكذا تساهم عملية إصدار القرارات ذات القاعدة الاقراضية في تحديد معدل توازني للربا في سوق المال. مما يجعل ذلك المعدل مساوياً لنفقة الفرصة المضاعة Opportunity cost للسيولة النقدية. وبهذه الطريقة يمكن لعمليات الاقراض أن يكون لها تأثيرها على عمليات توجيه الاستثمار ذات القاعدة الانتاجية.

أما الخاصية الأساسية الثانية للنظام الاقتصادي القائم فهي أن عملية إصدرا النقد ذات قاعدة إقراضية. بمعنى أن المصرف المركزي يصدر النقد الذي تقوم الدولة باقراضه. كما أن المصارف التجارية تخلق نقداً في شكل ودائع، تقرضها للجمهور. وكما سنوضح في الباب السادس باذن الله، فان عملية خلق النقود ذات القاعدة الاقراضية تؤثر على آليـــة الـتـوقـعـات الـسـعـريـة Machanism of price expectations. كما أنها بذلك تكرس معدل الربا على السندات الحكومية بصفته «سعراً للفائدة» يمثل النافذة التي تنفذ منها الآثار النقدية إلى عملية اصدار القرارات ذات القاعدة الانتاجية.

وعلى هذا فان النظام الاقتصادي السائد يتميز بخاصيتين هامتين، أولهما أن توجيه الاستثمار مبني على قاعدة اقراضية. وثانيها أن خلق النقود يتم أيضا على أساس اقراضي، تلك الخاصيتان اللتان تميزان النظام الربوي عن النظام غير الربوي. وسنجد فيما بعد أن فضل النظام غير الربوي على النظام الربوي يرجع أساساً إلى تلكما الخاصيتين(٩).

الفصل الثانـــي

الانتقال من النظام الربوي الى النظام الاسلامي

أولا : موازنة المصرف المركزي في النظامين الربوي واللاربوي

لكي يمكن النظر في السبل الممكنة للتحول من النظام الربوي الى النظام الاسلامي يجب مقارنة الموازنة العامة للمصرف المركزي في ظل النظام الاخير، والتي سبق ذكرها في الباب الرابع، بالموازنة العامة للمصرف المركزي في ظل النظام الأول والتي يمكن تلخيص أهم عناصرها فيما يلي:

الموازنة العامة للمصرف المركزي في ظل النظام الربوي

أصـــــول

* أصول أجنبية
* مطلوبات للأجانب
* مطلوبات من الحكومة والمؤسسات الحكومية
* مطلوبات من المصارف التجارية والمتخصصة

خصـــــوم

* مطلوبات للأجانب
* ودائع حكومية
* حسابات رأس المال
* النقود الاحتياطية

والنظر في الموازنة السابقة يوضح للقارىء أنه لكي تتحول تلك الموازنة من النوع المذكور في الباب الرابع، يجب أن يتم القيام بما يلي :

1 ـ اعادة تركيب هيكل الأصول والمطلوبات الأجنبية على أساس غير ربوي.

2 ـ تصفية المطلوبات من الحكومة والمؤسسات الحكومية. مع اقتصار النظام المصرفي على الاحتفاظ بالودائع الحكومية ومؤسساتها واستثمار الفائض من أموالها في نشاط القطاع الخاص.

3 ـ اعادة تركيب هيكل صافي مطلوبات المصارف التجارية المتخصصة بما يتفق والمهام الجديدة التي ستوكل للمصارف الأعضاء.

ومعنى كل ماسبق أن موازنة المصرف المركزي في ظل النظام غير الربوي سوف تأخذ بصفة عامة الصورة التالية :

الموازنة العامة للمصرف المركزي
في ظل النظام غير الربوي

أصـــــــول

أصول أجنبية

* نقد أجنبي
* استثمارات عن طريق مصارف إسلامية غير مقيمة عاملة داخل نظم ربوية
* شهادات ودائع مركزية تصدرها مصارف مركزية لنظم غير ربوية

المصارف الاعضاء

* ودائع مركزية
* حسابات اقراض

مطلوبات للاجانب

* شهادات ودائع وإقراض مركزية لدى غير المقيمين

مطلوبات للحكومة والمؤسسات الحكومية

* حسابات استثمار لصالح الحكومة والمؤسسات الحكومية
* شهادات ودائع واقراض مركزية للمؤسسات الحكومية

المصارف الاعضاء

* شهادات ودائع مركزية لدى المصارف الاعضاء

القطاع الخاص

* شهادات ودائع مركزية

حسابات اصدار النقود

يبدو من تلك الموازنة فروق هامة أولها ان المصرف المركزي لا يستطيع ـ في ظل النظام غير الربوي ـ أن يحتفظ بأدوات أجنبية ذات عائد ربوي كسندات الحكومات مثلا. الا ان اضطرار المصرف المركزي للاحتفاظ بموجودات اجنبية لعدة أغراض من بينها تمويل التجارة الخارجية يمكن ان يتبعه استثمار لتلك الموجودات في استثمارات قصيرة ومتوسطة الأجل. ويمكن تحقيق ذلك عن طريق التعامل من خلال عدد من «المصارف الاسلامية» التي تقوم بأعمال غير ربوية خارج الدولة المعنية. ومن الواضح أن تلك المصارف سميت اسلامية لأنها تتبع أساليب الاستثمار غير الربوية بالرغم من وجودها داخل نظم نقدية ربوية. كما يمكن للمصرف المركزي أيضا ان يستثمر موجوداته الأجنبية في الدول التي تتبع نظما اقتصادية غير ربوية عن طريق حمل شهادات الودائع التي تصدرها مصارفها المركزية.

وبالمثل فان غير المقيمين يمكنهم أن يستثمروا بعض مالديهم من مطلوبات على

الدولة المعنية من خلال مصرفها المركزي عن طريق الاحتفاظ بشهادات الودائع المركزية التي يصدرها ذلك المصرف.

أما من حيث علاقة المصرف المركزي بالحكومة والمؤسسات الحكومية، فانه ماقد يكون لديها من فائض للسيولة (35) يمكن وضعه في حساب استثمار لدى المصرف المركزي لاستثماره بشتى الطرق في أنشطة القطاع الخاص. كما يمكن لتلك المؤسسات أيضا ان تحتفظ بشهادات ايداع واقراض مركزي لنفس الغرض.

ولا تختلف علاقة المصرف المركزي بالمصارف الأعضاء وبالقطاع الخاص عما بيناه من قبل.

ثانيا : خطوات التحول الى النظام اللاربوي

من الواضح بعد مقارنة موازنة المصرف المركزي في ظل النظام الربوي بما هي عليه في ظل النظام غير الربوي أن الانتقال الى النظام غير الربوي يحتاج الى خطوات معينة لابد من اتخاذها تدريجيا. نلخصها فيما يلي :

(أ) اصلاح النظام الضرائبي

نظرا لأن النظام المالي الاسلامي دعامته الزكاة ولأن منطق العدالة الضريبية يجعل ضرائب الدخل أفضل الأنواع من حيث امكان تطبيق درجة معقولة من التصاعد في معدلاتها. فإن اعتماد الحكومات المسلمة في ايراداتها على الضرائب غير المباشرة بجانب الاقتراض من المصرف المركزي ومن الجمهور يحتاج الى تغيير جذري.

ويمكن البدء في احداث ذلك التغيير عن طريق تأسيس نظام مفصل وشامل لضرائب الثروة والدخل. بحيث يتم دوريا قيد التغير الطارىء على ثروات المواطنين ودخولهم. ويتم من خلال ذلك تحصيل وتوزيع الزكاة، كما يتم تحصيل ضرائب الدخل بقدر حاجة الدولة.

ولاشك أن مثل هذا النظام يحتاج الى اعادة تدريب العاملين في الشئون الضرائبية. وتجهيز مؤسسات الضرائب بالمعدات اللازمة وخصوصا الحاسبات الكهربائية. كما يحتاج النظام ايضا الى تغيير التشريعات الضريبية لتتلائم مع ضرورات جمع الزكاة وتوزيعها مركزيا. وجمع الضرائب بالقدر الذي تحتاجه الدولة وبالطريقة التي تحقق العدالة الضريبية المطلوبة. ولما كان الاصلاح الضريبي يحتاج الى وقت طويل لتطبيقه وتثبيت التغير في المؤسسات الضرائبية، فانه من اللازم البدء به قبل غيره. ،

(ب) التحول التدريجي الى نظام الاحتياطي الكلي

سبق بيان أنه من ضرورات تمكين السلطات النقدية من أن تصبح منتجة للأرصدة الحقيقية بدلا من مجرد اصدار النقود، فانه لابد من الغاء نظام الاحتياطي الجزئي واستبداله بنظام الاحتياطي الكلي.

ومن المسلم به أن التحول الفجائي من نظام الاحتياطي الجزئي قد يؤدي بالموقف المالي لبعض المصارف الى الحرج وقد تضطر بعضها الى الافلاس.

لذلك لزم التدرج في ذلك التحول، وإعطاء المصارف التجارية الفرص الكافية لتصفية الودائع المشتقة عن طريق عدم تجديد القروض الممنوحة للعملاء والامتناع عن تقديم مزيد منها.

على أن التحول الى نظام الاحتياطي الكلي

سوف يقلل من عرض النقود اقلالا خطيرا، اذا مابقيت كمية النقود الحكومية على حالها. وهذا قد يسبب انكماشا لاداعي له في الاقتصاد القومي. لذلك كان من الواجب تعديل عرض النقود الحكومية بالقدر الكافي لمنع حدوث انكماش نقدي.

ويمكن القيام بذلك عن طريق البدء في فتح الودائع المركزية لدى المصارف الاعضاء، بعد ان توضع لتلك المصارف القواعد اللازم اتباعها عند استثمارها.

(ج) تحويل المصارف التجارية الى مصارف أعمال

يقترح أن يكون تدريب العاملين بالمصارف على مهام الاستثمار بالمشاركة نقطة البدء في هذا السبيل. ويمكن تحقيق ذلك عن طريق انخراطهم في دورات مركزة عن تقييم المشروعات ومتابعة تنفيذها وحل المشاكل التي تعترض رجال الاعمال.

كما يلزم ايضا اعادة تنظيم المصارف في القالب الاداري والفني الملائم لمهامهم الجديدة. فقد يكون من المناسب تخصيص الدوائر الفنية وفقا لنوع الاستثمار كتجاري وصناعي وزراعي مثلا. وقد يرى من المناسب فتح دائرة خاصة للاستثمار قصير الاجل. وقد يحبذ البعض الفصل اداريا بين تقييم المشروعات من جهة ومتابعتها من جهة أخرى.

(د) الاصلاح الانتاجي

يحتاج تدعيم النظام المصرفي اللاربوي الى ان يتجه دور الدولة الاستثماري وجهتين مستقلتين. الاولى هي العناية باستغلال الثروة المعدنية وتوفير الطيبات العامة. وللدولة في هذا المجال دور مباشر يمكن ان يقتصر على استعمال مؤسسات القطاع الخاص لهذا الغرض تحت اشراف حكومي، او أن يمتد الى انشاء مؤسسات حكومية انتاجية لهذا الغرض، وفقا لما تقتضيه متطلبات الكفاية الانتاجية.

والوجهة الثانية هو دور الدولة كمستثمر في القطاع الخاص. وهذا سيكون محكوما ولابد بالأهداف التنموية والتي قد ترتبط بتشجيع قيام انماط معينة من النشاط الاقتصادي، أو مجرد حفز النمو الاقتصادي بصفة عامة. وأفضل وسيلة لتحقيق هذا الغرض هي أن تفتح الحكومة حسابات استثمار لدى المصرف المركزي لكي يوجه مافيها من موارد الى انشطة اقتصادية معينة وبتخصيص محدد وفقا للأهداف التنموية العامة، عن طريق المصارف الاعضاء.

أما الموارد التي تفضل الدولة توجيهها لحفز النمو الاقتصادي، دون قصد حفز نشاط اقتصادي بعينه، فيمكن توجيهها عن طريق شراء الدولة لشهادات الودائع المركزية.

ويحتاج ذلك التوجيه الى أن تسلم الدولة ملكية مؤسساتها الانتاجية، فيما عدا تلك التي تعمل في مجال الثروات المعدنية والطيبات العامة، الى القطاع الخاص عن طريق بيع حصصها في تلك المؤسسات تدريجيا، بعد وضع مايلزم من ضمانات تشريعية لاستمرار تلك المؤسسات في نشاطها دون توقف أو تباطؤ.

كما يحسن بالدولة ان تعيد تقييم دور المؤسسات الانتاجية الحكومية في مجال الثروة المعدنية والطيبات العامة لتحدد فيما اذا كانت عوامل الكفاية الانتاجية تحتم بقاء هذه المؤسسات أو تحويل بعضها الى مؤسسات غيرحكومية.

من الملاظ أن النظام الاقتصادي الاسلامي يحقق عدالة توزيع الثروات عن طريق باب

الزكاة. وأن الاهداف التنموية للمجتمع يناط بها للمصرف المركزي عن طريق تخصيص الاستثمارات بين الانشطة المختلفة. لهذا فان دور القطاع العام في تلكما المجالين، والذي تبرره في العادة الفلسفة المجتمعية الماركسية، يصبح لا ضرورة له في نظامنا المقترح.

(هـ) تصفية الدين العام

سوف تحصل الدولة على موارد مالية من جراء اعادة الملكية الصناعية بين القطاعين الخاص والعام. ويمكن ان يستخدم جزء من هذه الموارد لتصفية الدين العام تدريجيا، على أن يلازم ذلك قيام المصرف المركزي بما يلزم من سياسة نقدية للحفاظ على مستوى الاسعار عن طريق ضبط معدل التوسع النقدي.

كما يمكن في نفس الوقت أن يستخدم ماتبقى من تلك الموارد في دعم استثمارات الحكومة عن طريق المصرف المركزي.

الفصل الثاني

النظام المالي الاسلامي: الهيكل المصرفي

يشير تعبير الهيكل المصرفي عادة إلى المصرف المركزي الذي يمثل السلطة النقدية، وما يتبعه من مصارف تجارية تعمل تحت إشرافه. هذا بالإضافة إلى المصارف المتخصصة والوسطاء الماليين. إلا أنه في النظام الاقتصادي غير الربوي لابد لذلك الهيكل من أن يتغير، وخصوصاً من ناحية وظائف المؤسسات العاملة فيه. وسنحاول في هذا الباب النظر في طبيعة ووظائف الهيكل المصرفي في غياب سعر الربا.

أولا: المصرف المركزي

يعتبر المصرف المركزي المؤسسة المسئولة عن تنظيم عرض النقود، والتي تشمل أساساً إصدار العملة الورقية والرقابة على المصارف التجارية.

(أ) إصدار النقود الورقية:

يقوم المصرف المركزي في النظام الربوي بإصدار النقد مقابل سندات ربويه حكومية (١٠). وعلى هذا فإن المصرف المركزي يصدر النقود في حالتين. الأولى عندما تقترض الحكومة مباشرة من المصرف المركزي. والثانيه عندما يقرر المصرف المركزي القيام بعمليات توسعيه في السوق المفتوحه expansionary open-market operations. أما في الحالة الأولي فتقوم الدولة بالإقتراض من المصرف المركزي لتغطية عجز في ميزانيتها. وهو عجز تقرره العوامل السياسية داخل الدوله. أما في الحالة الثانيه فيحاول المصرف المركزي القيام بإعادة الاستقرار إلى الاقتصاد القومي، في حالة معاناته من إنكماش في النشاط الاقتصادي، عن طريق ضخ النقود من خلال عمليات السوق المفتوحة.

ويلاحظ أنه مهما قيل في ميزات الإقتراض من المصرف المركزي لتمويل عجز في ميزانية الدوله، فإن أهم ما يدفع الحكومات للجوء إلى هذا السبيل هو سهولته من الناحية السياسيه. إذا ما قورن بتمويل الانفاق الحكومي عن طريق فرض ضرائب جديدة على الجمهور. فالممثلون النيابيون عادة يترددون في الموافقة على زيادة الضرائب حرصاً على شعبيتهم كما أن تمويل العجز عن طريق إصدار النقد ما هو إلا ضريبة خفية لا يشعر

بها العامة إلا بعد فوات الأوان عند إرتفاع الأسعار فيما بعد. ولهذا فإننا نجد أنه كثيراً ما تفضل الحكومات اللجوء إلى تمويل جزء من إنفاقها عن طريق مد يدها للمصرف المركزي الذي لا خيار له إلا أن يعطي. هذا مما يساعد الحكومات أحياناً على تمويل أعمال قد لا تحظى برضاء أغلبية المحكومين. كما يساعد أيضا الحكومات الضعيفة ذات الأجهزة الضرائبية السيئه على تمويل ما يزيد عن قدرتها على جمع الضرائب.

ومن الملاحظ أن الإقتراض من الجمهور ـ في ظل النظام الربوي ـ والإقتراض من المصرف المركزي كلاهما وسيلة لتدبير الموارد الضرورية للدولة، إلا أنهما يختلفان كثيراً من ناحية الآثار الاقتصادية. فلقد أختلف الاقتصاديون في ترتيب الآثار الناجمة عن سياسة التمويل عن طريق الاقتراض من المصرف المركزي بالنسبة لسياسة التمويل عن طريق الاقتراض من الجمهور. من حيث أيهما أقوى في آثاره التوسعيه على الدخل والتوظيف على أن التحليلات النظرية تخطىء الزعم القائل بأن سياسة التمويل عن طريق الاقتراض من المصرف المركزي أقوى آثاراً توسعيه من سياسة التمويل عن طريق زيادة الإصدار النقدي للمصرف المركزي. وأنه من الأرجح نظرياً وعملياً أن كلا من الطريقتين، إذا ما تمت خلال اقتصاد ربوي تتعثر آثارها التوسعيه في الأجل الطويل. ذلك لأن الارتفاع في معدل الربا في الحالتين يخفض من القيم الحالية للثروات، مما يضيق الخناق على التوسع في الانفاق، ويحد من آثار تلك السياستين على الدخل والتوظف crowding-out effect (١١).

ويبدو أن المسألة الحقيقيه ليست في مقارنة أسلوب تمويلي بآخر. وإنما في الهيكل النقدي والمالي الذي تتم خلاله تلك السياسات. فالتوسع النقدي له آثار تضخميه تنعكس فيما بعد على أسعار (الفائده) الربا في الأجل الطويل. كما أن الاقتراض من الجمهور يخفض من أسعار السندات الحكوميه مما يرفع سعر الربا عليها. ومن شأن رفع سعر الربا أن يقلل من قيمة الثروات النقدية والحقيقية ويثبط الهمة عن زيادة معدل الإنفاق.

على أننا نلاحظ أيضا أن الاقتراض من الجمهور يزيد من الالتزامات الضريبيه المستقبليه. بمعنى أن الأجيال القادمة سوف تضطر إلى دفع ضرائب أعلى من سابقتها لتتمكن الدولة من خدمة الزيادة في دينها. وهذا في حد ذاته إعادة توزيع للثروة من دافعي الضرائب إلى حاملي السندات الحكومية. ذلك التوزيع الذي قد لا يكون له مبرر من العدالة الاجتماعية في حد ذاته.

كما أننا نلاحظ أيضا أن تغيير عرض النقود، عن طريق إقتراض الدولة من المصرف المركزي له آثار على الأسعار كما أنه له آثاره على توزيع الثروة بين الأفراد. إذ أنه يتيح لمالكي المصارف فرصاً أكبر للاغتناء عن طريق المزيد من الإقراض الناجم عن التوسع النقدي. كما أن زيادة كمية النقود في حد ذاتها لها آثارها على النشاط الاقتصادي وعلى الكفاية الانتاجية. مما يدعو إلى الاحتياط في إستخدام هذه الوسيله.

على أن المصرف المركزي إذا لم يقم بما يتحتم عليه في ظل النظام الربوي من إصدار العملة الورقية في مقابل سندات الحكومه، فإنه لن يتمكن من التحكم في كمية النقود وبالتالي من التحكم في الأسعار. إلا أننا

سنحاول فيما يلي تبيان وجود بديل لهذه السياسة.

(ب) تحديد كمية النقود

مهما قيل في أهداف إدارة كمية النقود، فإن الهدف الأساسي من ذلك هو توفير ما يكفي من الخدمات التبادليه لإجراء المبادلات اللازمة للنشاطات الإنتاجية والإستهلاكية والإستثمارية، وخصوصاً في إقتصاد ينمو باستمرار. وعلى هذا فمن واجب المصرف المركزي أن يحدد عرض النقود عند المستوى الذي يحقق أكبر قدر ممكن من الخدمات التبادليه ويحافظ في نفس الوقت على إستقرار الأسعار.

ومن المهم أن نؤكد في هذه المرحلة أنه في مجال الخدمات التبادليه، فإن العبرة بالقيمة الحقيقية real value للنقود وليست بقيمتها الأسميه nominal value. ذلك لأن مقدار الخدمات التبادلية الذي تقدمه الوحدة النقدية يتوقف على ما يمكن شراؤه بتلك الوحدة، أي على قوتها الشرائية. وهذا مرادف للقيمة الحقيقية للنقود.

وعلى هذا فإن زيادة كمية النقود ستقدم للمجتمع مزيدا من الخدمات التبادلية بقدر ما يبقى عليه مستوى الأسعار من إستقرار. أي أنه إذا زادت الأسعار بمعدل يقل عن معدل زيادة كمية النقود، فإن القيمة الحقيقية الكلية لما في حوزة المجتمع من نقود تزداد، وبالتالي يزداد ما لديها من خدمات تبادلية. أما إذا حدث العكس وارتفعت الأسعار بمعدل يساوي معدل زيادة كمية النقود، فإن القيمة الحقيقية الكلية للنقد المتداول تتضاءل. مما يؤدي إلى فقدان بعض الخدمات التباديله التي كانت متاحة من قبل.

(جـ) النقود والنمو والأسعار

يمكن أن نلخص الآن آثار التوسع النقدي في ناحيتين. الأولى أن زيادة كمية النقود تؤدي إلى رفع الأسعار. وثانيهما أنه بقدر ما تزيد القيمة الحقيقيه لعرض النقود، أو ما سنسميه بالنقود أو الأرصدة الحقيقية، بقدر ما يزيد المتاح من الخدمات التبادلية. وهذا بدوره له أثره الطيب على الانتاج والعمالة (١٢).

إلا أن الاطار الصحيح للتحليل النقدي لا يمكن أن يكون من خلال إفتراضات السكون statics. ذلك لأن زيادة كمية النقود دفعة واحدة غير متكررة قد يكون لها آثار سعرية أو دخلية توظيفية، ولكن لمرة واحدة، ما تلبث بعدها تلك الآثار أن تنمحي تدريجياً لتختفي. لذلك لابد من النظر في آثار معدلات التغير في المخزون النقدي على معدلات التغير في الأسعار والدخل. وهذا يفرض علينا إطاراً حركياً dynamic للتحليل النقدي.

وخلال هذا الاطار يمكن القول بأن زيادة معدل نمو النقود تسبب ظهور زيادة في المطلوب من الطيبات على المعروض منها (أو زيادة في المعروض من النقود على المطلوب منها) بمعدلات أسرع. على أنه إذا إفترضنا أن الاقتصاد من النوع المستقر stable، بمعنى أن الإنحراف عن درب التوازن equilibrium path سيتبعه ولو بعد حين عودة إلى درب توازن آخر، إذا افترضنا هذا فإن التوازن الحركي سيعود مرة أخرى إلى الإقتصاد. إلا أن معدلات التغير في الأسعار التي ترتبط بالتوازن الجديد ستختلف عن المعدلات التي رافقت التوازن القديم. وسيتوقف ذلك الاختلاف على

القدرة النسبية للأسعار والكميات على التكيف adjustment مع الموقف الجديد.

ذلك لأن ظهور زيادات للمطلوب من السلع والخدمات على المعروض منها بمعدلات أكبر في الأسواق سيكون من شأنه دفع البائعين والمشترين إلى التعامل بأسعار جديدة. وكذلك دفع المنتجين إلى تغيير معدلات إنتاجهم بما يتفق وتوقعاتهم السعرية الجديدة. وعلى هذا يمكن القول بأن سرعة تكييف الأسعار والكميات يتوقف على ثلاثة عوامل. الأولى هو الهيكل المؤسس للاقتصاد. والثاني هو درجة التكامل complementarity والإحلال substitutability بين السلع. والثالث هو معدل نمو(١٣) الاقتصاد ذاته.

لتصوير ذلك، فإن معدل التغير في الأسعار يمكن التعبير عنه كما يلي:

$$(1) \quad P = P\ (pi\ ;\ i = 1\ , \ldots\ldots, n)$$

حيث P_i هو معدل تغير سعر السلعة رقم (i) وحيث

$$(2) \quad P_i = \frac{dpi}{dt} / P_i$$

$$= \left[\frac{\delta P_i}{\delta s_i} \cdot \frac{ds_i}{dt} \right] / P_i \qquad (3)$$

حيث تمثل S_i معدل التغير في زيادة المطلوب على المعروض من السلعة رقم (i).

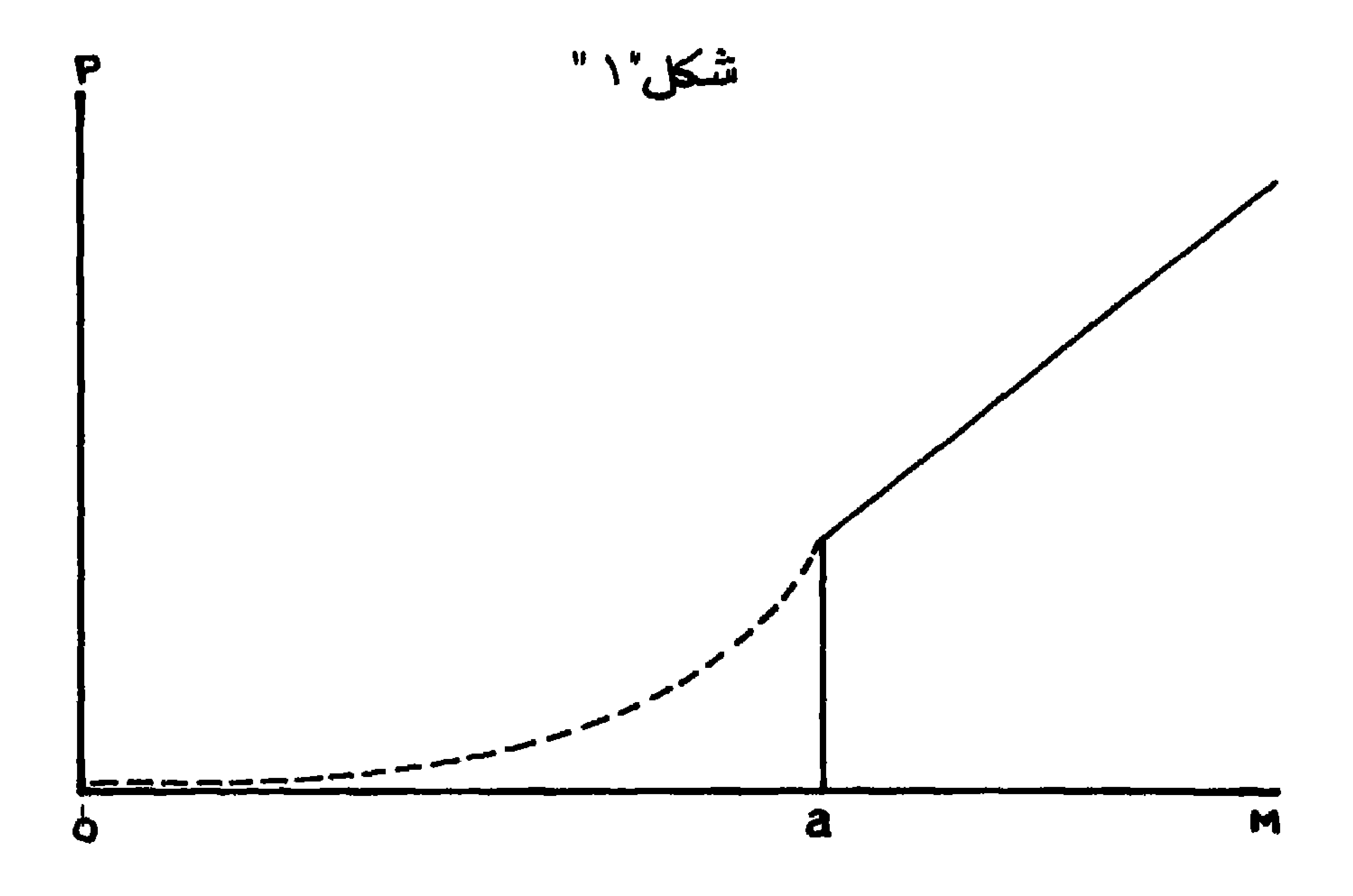
وتبين المعادلة رقم (3) أن معدل التغير في سعر السلعة رقم (i) يمكن تحليله إلى عنصرين. العنصر الأول هو مدى قدرة معدل التغير في سعر السلعة للتكيف بالنسبة لزيادة المطلوب على المعروض منها. والعنصر الثاني هو ما إذا كان المطلوب الزائد من تلك السلعة متزايداً أو متناقصاً مع مرور الزمن. ومن الواضح أن العنصر الأول يمثل قدرة الأسعار على التكيف، وأن العنصر الثاني يمثل قدرة الكميات على التكيف للتغيرات في الأسواق.

ومن الواضح أن سرعات تكيف الأسعار والكميات speeds of adjustment يمكن أن تعاق بسبب العوامل غير التنافسيه في السوق كالاحتكار والتدخل الحكومي كما تعتمد أيضا على درجة التكامل والإحلال بين الطيبات.

وعلى هذا فبإفتراض الهيكل المؤسس للاقتصاد والذي يشمل هيكل الأسواق، وثبات درجات التكامل والإحلال بين السلع والخدمات، فإن سرعات التكيف تعتمد على معدل نمو الاقتصاد. ذلك لأنه كلما ارتفع معدل النمو، كلما أصبحت تغطية زيادة المطلوب على المعروض أكثر يسراً، ولهذا السبب، فإنه يمكن القول بأنه مع بقاء الأشياء الأخرى على حالها، كلما زاد معدل النمو، كلما انخفض معدل التضخم الناجم عن أية زيادة في معدل زيادة كمية النقود M (14).

لنعرف الآن العرض الأمثل للنقود optimal money supply بأنه هو ذلك المعدل في زيادة كمية النقود الذي يحقق للمجتمع أقصى قدر من الخدمات التبادلية. ولنعرف تبعاً لذلك السياسة النقدية المثلى optimal monetary policy بأنها السياسة التي تصل بمعدل الزيادة في كمية النقود إلى مستوى العرض الأمثل للنقود. ونظراً لأننا مهتمون أساساً بالخدمات التباديله لوحدات من النقود الحقيقية، فإن المقارنة بين معدل زيادة النقود ومعدل التضخم تصبح لازمة.

ويمكننا أن نعقد المقارنة بين معدل التضخم (P) ومعدل الزيادة النقدية (M) وفقاً لمبدأ أساسي يحكم العلاقة بين تلكما المتغيرين،

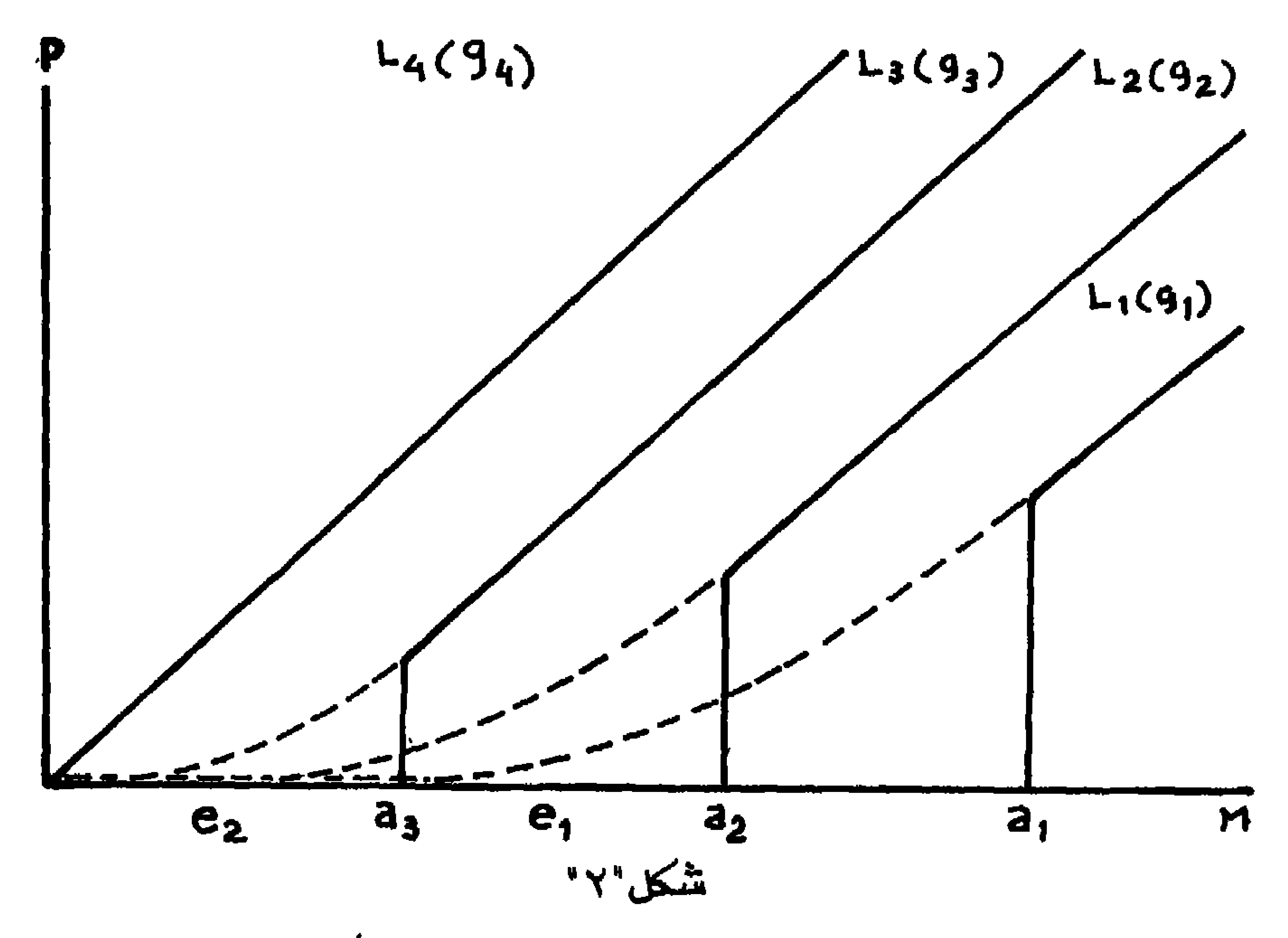


كما هو مبين في الشكل رقم (1). تلك العلاقة التي تقول بأنه كلما أرتفع معدل الزيادة في كمية النقود، كلما ازداد أثرها على القطاع الحقيقي للاقتصاد real sector قوة. من ناحية رفع جداول الطلب إلى أعلى، وبالتالي كلما كان إرتفاع الأسعار أكثر سرعة (رسم بياني «١»).

وعلى هذا فيمكننا أن نتصور أن كمية النقود يمكن أن تزيد بمعدلات غاية في الإنخفاض، بحيث لا ينجم عنها أي تضخم، مع ثبات معدل النمو وحالة التوقعات. وكلما ارتفعت، كلما زادت بالتالي، ولكن بنسبة أقل في أول الأمر. إلا أنه عاجلاً أو آجلاً لابد وأن تؤدي الزيادة في M إلى زيادة في P بنفس النسبة. وهذا ما يبينه الجزء من المنحنى الواقع على يمين a o.

على أنه من الممكن أيضا أن تؤدي الزيادة في M إلى زيادة في P ولكن بنسبة أكبر، وخصوصاً في الحالات التي يؤدي فيها الارتفاع في معدل زيادة النقود إلى توقع تكرار ذلك في المستقبل. إلا أننا سنتجاهل هذه الحالة منعاً لمزيد من التعقيد.

والآن يمكننا أن ننظر في مبدأ أساسي آخر مؤداه أن النمو الاقتصادي يخفف من أثر التوسع النقدي على الأسعار. فكما يبين الشكل رقم 2 نجد أن إزدياد التوسع النقدي (أي إرتفاع M) يقود إلى معدلات تضخم (P) تقل كما زاد معدل النمو (g). وهكذا فإن منحنيات التوسع النقدي L1 وL2 وL3 وL4 ترتبط بمعدلات النمو g1 وg2 وg3 وg4 على الترتيب بحيث نجد أن g1، g2، g3، g4. ويلاحظ من الشكل أن ذلك الجزء من منحنى التوسع النقدي الذي ترتفع خلاله الأسعار



شكل "٢"

بنسب تقل عن معدلات التوسع النقدي يزداد بازدياد معدل النمو المرتبط بالمنحنى L4 في غاية من الصغر بحيث يؤدي التوسع النقدي إلى تضخم سعري بنفس المعدل (١٥). رسم بياني (٢).

ويلاحظ أيضا في الشكل رقم 2 أن الجزء من منحنى التوسع النقدي الذي ينطبق على المحور الأفقي يشير إلى أن التوسع النقدي ينعكس بكامله في شكل نمو للأرصدة الحقيقية. وهذا التوسع النقدي غير التضخمي يساوي المسافة oe1 عندما يكون معدل النمو g1 ثم ينخفض إلى oe2 عندما ينخفض معدل النمو إلى g2. على أن معدلات التوسع النقدي التي تزيد عن ذلك تؤدي إلى معدلات تضخم موجبه.

وعلى هذا فإن الإقتصاد الذي تفضل سلطاته النقديه الإستقرار النقدي التام، بمعنى P = صفر، يجب أن تختار له تلك السلطات معدلا للنمو النقدي يساوي oe1 عندما يكون معدل النمو g1 وg2. أما في الحالات الأخرى. فإن معدل التوسع النقدي يجب أن يكون صفراً.

كما يلاحظ أيضا أنه إذا زادت معدلات التوسع النقدي عن oe1 أو oa2 أو oa3 عندما يكون معدل النمو g1 أو g2 أو g3 على الترتيب، فإن الإقتصاد سيعاني في تلك الحالات معدلات تضخم مساوية لمعدلات التوسع النقدي.

والآن يجب أن نوضح كيف يتمكن المصرف المركزي من تغيير كمية المعروض من النقد، عندما لا يسمح له النظام الإقتصادي بإصدار النقود مقابل أوراق مالية ربوية.

(د) التحكم في عرض النقود

يمكن للمصرف المركزي أن يفتح حسابات إستثمار في أعضائه من المصارف، حيث يضيف ما يصدره ويسحب ما يريده من نقود.

أما المصارف الاعضاء، فكما سنبين فيما بعد بالتفصيل، فستستثمر الودائع الإستثمارية للمصرف المركزي في القطاع الانتاجي، بما يتفق والسياسة الاستثمارية التي يتبناها كل مصرف. أما **الأرباح** التي تجني على هذه الودائع فيمكن إستخدام جزء منها في تغطية نفقات المصرف المركزي. وسنطلق على هذه الودائع أسم **الودائع المركزية**.

والودائع المركزية يمكن إستخدامها كأداة من أدوات السياسة النقدية. كما يمكن إستخدامها أيضا كوسيلة من وسائل الوساطة المالية financial intermediation بهدف خلق مزيد من الخدمات النقدية عن طريقها. ذلك أن المصرف المركزي يمكن أن يخلق أداة مالية تسمى **شهادة الودائع المركزية**. ويمكن بذلك بيع هذه الشهادات للجمهور، وإستثمار حصيلتها في ودائع مركزية من خلال المصرف المركزي.

ومن الواضح أن شهادات الودائع المركزية تنطوي على درجة ضئيلة من المخاطرة المالية. بفضل كون كل منها حقاً في حافظة إستثمارية investment portfolio غاية في التنوع diversification. بل أن درجة تنوع الحافظة الاستثمارية التي تنطوي عليها شهادات الودائع المركزية أكثر بكثير مما يمكن أي مصرف خاص أن يقدمه في نفس المجال. ونظراً لشمول إستثمارات الودائع المركزية من خلال المصارف الاعضاء لجميع فروع الاقتصاد القومي، فإن العائد على تلك الودائع سيقترب كثيراً من متوسط معدل ربح الاستثمار للاقتصاد القومي ككل.

(هـ) المؤثرات الخارجية على عرض النقود

ينتظر أن يحتفظ المتبادلون عبر الحدود في الاقتصاديات المفتوحة بأصول أجنبية، وذلك في غياب الرقابة على الصرف ـ كما ينتظر أن تفعل ذلك أيضا المؤسسات المصرفية. وفي هذه الحالة فإن التغيرات فيما يحتفظ به المواطنون ومؤسساتهم المصرفية من أصول أجنبية سوف يكون لها آثارها على عرض النقود، وذلك في غياب السياسات النقدية التي من شأنها أبطال مفعول تلك التغيرات.

فعندما يحصل المواطنون على صرف أجنبي (أي عملات دول أجنبية foreign exchange) فسيستخدمونها، في غياب الرقابة على النقد في دفع قيمة مشترواتهم من الخارج (١٦)، أو يبيعونها لغيرهم من المواطنين الذين يستخدمونها لنفس الغرض أو يستبدلون بها عملات محلية من النظام المصرفي.

ولهذا فإننا نجد أن المصرف المركزي لا يجد مناصا من تقديم العملة المحلية لامتصاص المعروض بيعه محليا من العملات الأجنبية. على أن هذا قد يؤثر في المعدل المرغوب فيه للتوسع النقدي. وللتغلب على ذلك يمكن للمصرف المركزي أن يستخدم جزءا من ودائعه المركزية لشراء العملات الأجنبية. على أنه من الممكن أن نتخيل قصور ما لدى المصرف المركزي من ودائع مركزية عن شراء المعروض بيعه على النظام المصرفي من العملات الأجنبية. إلا أن هذا من غير المحتمل. ولو أن مثل هذه المشكلة إن وجدت لا تمثل عقبة مستحيلة العبور.

ذلك لأن حصيلة النظام المصرفي من العملات الأجنبية يمكن استخدامها في ثلاثة أغراض. **أولها**: شراء المعروض من العملة المحلية في الأسواق العالمية، بمعنى العمل على استقرار أسعار العملة المحلية عالميا. **ثانيها**: تمويل احتياجات المشروعات المحلية من المدخلات المستوردة Foreign inputs. **ثالثها**: استثمارات مجزية في مشروعات أجنبية.

وبهذه الطرق يمكن للسلطات النقدية أن

تمنع تدفقات النقد الأجنبي داخل الاقتصاد القومي من عرقلة سياساتها النقدية. وهذه الطرق قد تكون أكثر يسرا وأقل تكلفة من اللجوء للرقابة على الصرف exchange control.

ثانيا: المصارف الأعضاء

ليست المصارف الأعضاء في الهيكل النقدي اللاربوي هي نفس المصارف التجارية المعهودة في ظل النظام الحالي. ذلك لأنه في ظل النظام اللاربوي تلجأ المصارف الأعضاء الى الاستثمار المباشر، بجانب تقديم الخدمات المصرفية العادية والاقراض ولعل تلك المصارف أقرب في وظائفها الى ما يسمى بمصارف الأعمال أو Banques d'affaires.

(أ) الخدمات المصرفية

١ ــ الودائع الجاريــة

تماثل الودائع الجارية نظيرتها لدى المصارف التجارية. فهي لا تحمل عائدا نقديا، ولكنها تعطي أصحابها الحق في كتابة صكوك (Checks) عليها. كما أنه يمكن التأمين عليها ضد عدم قدرة المصارف على ردها بنظام مشابه للمؤسسة الاتحادية للتأمين على الودائع (١٧)FDIC.

على أن وجود الودائع الجارية سيدعو الى التساؤل فيما اذا كان من الأفضل أن يفرض المصرف المركزي نظام الاحتياطي الجزئي Fractional reserve system متبعا في ذلك النظام المصرفي الربوي، أم يحسن به أنه يفرض نظام الاحتياطي الكلي 100 Percent reserve ratio.

وفيما يلي نوضح الأسباب التي تدعو الى تبني نظام الاحتياطي الجزئي، وما نراه من وجوب عدم اتباعه في حالة الاقتصاد غير الربوي.

لا غبار على القول بأنه لابد على المصارف من أن تحتفظ باحتياطيات مقابل الودائع بصفة عامة والودائع الجارية بصفة خاصة، حتى تتمكن من القيام بالتزاماتها نحو المودعين اذا ما شاءوا سحب ودائعهم. كما أنه من المعروف أيضا أن أي مصرف لا يحتاج الى الاحتفاظ بجميع ودائعه الجارية كاحتياطيات انما يحتاج الى الاحتفاظ بنسبة منها فقط. تبعا لحجم المصرف وعدد المتعاملين معه، وعادات الدفع والتحصيل في المنطقة المحيطة. وهكذا كان من الطبيعي السماح للمصارف بالاحتفاظ باحتياطي جزئي مقابل ما لديهم من ودائع. وأصبحت هذه من مسلمات النظام المصرفي الحالي.

إلا أن الاقتصاديين اكتشفوا فيما بعد أن مجرد وجود احتياطيات جزئية يضر بالاقتصاد القومي. إذ أنه يزيد من أثر الدورة الاقتصادية حده. ففي وقت الكساد تنخفض الودائع الأولية Primary deposits لدى المصارف، مما يضطرها ــ تبعا لنسبة الاحتياطي المقررة required reserve ratio. الى خفض حجم الودائع المشتقة derivative deposits وهذا من شأنه إحداث انكماش نقدي كبير. وفي ذلك تضييق زائد على النشاط الاقتصادي في وقت يكون الاقتصاد بحاجة الى التوسع النقدي. وفي حالة الرواج يحدث عكس ذلك تماماً.

وهكذا نجد أن نظام الاحتياطي الجزئي يجعل كمية النقود عرضة للتغير عند استبدال المتبادلين بالودائع الأولية نقودا حكومية. وهذا يدخل عاملا من عوامل عدم الاستقرار في الاقتصاد. وهذا هو السبب الرئيسي الذي يبني

عليه ملتون فريدمان دعوته الى الغاء نظام الاحتياطي الجزئي واللجوء الى نظام حجم النقود باستبدال المتبادلين بالودائع الأولية نقودا حكومية. وبالرغم من ذلك فإن المعارضين لنظام الاحتياطي الجزئي على أساس أنه مسبب لعدم الاستقرار، لم يتمكنوا من فرض رأيهم على النظام المصرفي القائم. إذ قام من يرد عليهم بأنهم غير واقعيين في إصرارهم على تطبيق نظام الاحتياطي الكامل. والاتهام بعدم الواقعية لم يصاحبه انتقاد للأسباب التي لا يختلف عليها الاقتصاديون، ولكن كثيرا منهم بالرغم من ذلك لا يعطونها الاعتبار الواجب.

على أنه من ناحية العدالة، نجد أن نظام الاحتياطي الجزئى يعطي في الواقع المصارف التجارية حق اصدار النقود في شكل ودائع مشتقة وإقراضها للناس بسعر ربوي. بينما ان النقود في حد ذاتها مؤسسة اجتماعية يشترك جميع الأفراد في انشائها عن طريق القبول العام لها. ولذلك ففي اعطاء المصارف التجارية حق بيعها جور واضح.

ولعل عدم اقتناع كثير من الاقتصاديين بضرورة تغيير نظام الاحتياطي الجزئي، بالرغم من تسليمهم بعيوبه يرجع الى أنهم غير متيقنين بأهمية العيوب السابق ذكرها (عدم الاستقرار وعدم العدالة). وفي رأيي أن تلك العيوب ليست الوحيدة التي يمكن أن تعزي لنظام الاحتياطي الجزئي. بل أن، هناك عيبا جوهريا يفوقها في الأهمية ويرجح كفة تطبيق نظام الاحتياطي الكلي. الا أن ذلك العيب ليس مفهوما لدى الاقتصاديين المعاصرين بالدرجة الكافية، وذلك للمثالب الأساسية التي تعاني منها النظرية الاقتصادية بصفة عامة والنظرية النقدية بصفة خاصة. والتي تعرضنا لها باقتضاب في المقدمة.

فالاقتصاديون المعاصرون يسلم كثير منهم بأن تكلفة انتاج النقود صفر. وهم على أغلب الظن يعتبرون انتاج النقود بمثابة تشغيل آلة للطباعة، ذات كفاءة عالية وسرعة زائدة بحيث تقترب تكلفة انتاج وحدة النقد الورقي من الصفر(١٩). على أن القارىء يذكر مما سبق أن أهم خاصية للنقود، لا يشترك مع النقود فيها شيء آخر، هي كونها وسيلة للتبادل. والذي يعتد به كوسيلة للتبادل كما سبق ذكره. ليست الوحدات الأسمية (nominal)، ولكنها النقود الحقيقية (real)، ولهذا فإذا وجب أخذ تكلفة الانتاج في الحسبان، فلا بد من أن ننظر في تكلفة انتاج الأرصدة الحقيقية، لا النقود الأسمية.

والسؤال الآن ما هي تكلفة انتاج النقود الحقيقية؟ يجاب على هذا السؤال من طبيعة خلق تلك النقود، اذ يحتاج ذلك الى عدة طرق، أولها زيادة كمية النقود الأسمية بمعدل يفوق زيادة الأسعار. وثانيها تخفيض معدل التضخم.

أما الطريقة الأولى فتحتاج من المصرف المركزي أن يراقب عن كثب التغير في الأسعار، ويتخذ من السبل ما يمنع ارتفاعها بنفس معدل التوسع النقدي. وهذا يأتي عن طريق ضبط التوسع النقدي ذاته من ناحية، والاعلان عن أهداف التوسع النقدي بدقة من ناحية أخرى. بمعنى أن المصرف المركزي يعلم المتبادلين أن معدل التوسع النقدي سيكون مثلا ٣٪. ويشرح لهم وجهة نظره بوضوح في أن هذا التوسع النقدي في ظل ظروف الانتاج

والعمالة والنمو الحاضره لن يؤدي الى رفع الأسعار بنفس النسبة. وبهذه الطريقة لا تبدأ دائرة مفرغة من التوقعات التضخمية التي تتلو التوسعات النقدية.

وعلى هذا نجد أنه لكي يزيد المصرف المركزي من حجم النقود الحقيقية، يجب أولا أن يقنع المتبادلين بأسعار تلك النقود (أي قيمتها الحقيقية) وثانيها يجب أن تكون المعلومات التي لدى الجمهور صحيحة، حتى يستمرون في تصديقه مستقبلا. وهذا يحتاج الى دقة معرفة بالأحوال الاقتصادية. وضبط متناه لعرض النقود الأسمية. وفي كل هذا جهد كبير وعناء. فإن كان من الممكن أن نقول بأن افتراض تكلفة النقود الأسمية صفرا جائز. فإن القول بأن تكلفة النقود الحقيقية صفر بعيد عن الحقيقه.

واذا عدنا لنظام الاحتياطي الجزئي، فإن التوسع النقدي في ظل هذا النظام من جانب المصرف المركزي، هو توسع في النقد الحكومي high - Powered Money فقط. إلا أنه يؤدي الى توسع أكبر من ذلك في حجم النقود الكلية، نتيجة لما يطرأ على حجم الودائع المشتقة من تغير. والتغير الأخير يتوقف على نسبة الاحتياطي المقرره، كما يتوقف على حالة الطلب على النقود بصفة عامة.

على أننا لا ننسى أن التوسع في الودائع المشتقة لا يختلف عن التوسع في النقد الحكومي في آثاره على النشاط الاقتصادي والأسعار. تلك الآثار التي لا بد للمصرف المركزي من أن يعرف مداها حتى يتأكد من امكانية زيادة النقود الحقيقية. وهذا يجعل انتاج تلك النقود أكثر تكلفة عما هو عليه في حالة نظام الاحتياطي الكامل. الذي يستطيع في ظله المصرف المركزي ضبط التوسع النقدي ضبطاً مباشراً ودقيقاً.

وعلى هذا فنحن نقرر أن نظام الاحتياطي الجزئي لا يحقق أعلى قدر ممكن من الخدمات المتبادلة. اذ أنه، بسبب رفعه لتكاليف انتاج النقود الحقيقية، يقلل من كميتها، وبالتالي من حجم الخدمات المتبادلة الناجمة عنها.

وبناء على ما ذكرناه من أسباب، في أن نظام الاحتياطي الجزئي أقل استقراراً، وأنه أقل عدالة، وأنه يجعل انتاج النقود الحقيقية أكثر تكلفة، فانه من الأفضل لأسباب تتعلق بكفاية تشغيل الاقتصاد وعدالة التوزيع فيه أن نتبنى نظام الاحتياطي الكلي. حيث يصبح معدل الاحتياطي القانون 100٪.

2 ـ الخدمات المصرفية الأخرى

يمكن للمصارف الأعضاء أن تقدم الخدمات المصرفية التي تقدمها عادة المصارف التجارية، كبيع الصرف الأجنبي، واصدار خطابات الائتمان والضمان وفتح حسابات الاعتماد، وغير ذلك، في مقابل أجر على تلك الخدمات.

كما أن المصارف الأعضاء يمكنها أن تتعامل مع مراسلين لها من المصارف الأجنبية لتسهيل تقديم خدماتها المصرفية. وفي هذه الحالة يمكنها أن تحتفظ بودائع غير ربوية بتلك المصارف على أساس المعاملة بالمثل، أو أن تدفع لها أجوراً مقابل ما تستفيد به من خدمات (20).

(ب) الأنشطة الاستثمارية

يمكن للمصارف الأعضاء انشاء دوائر للاستثمار، معززة بخبراء في تقويم المشروعات وفي التحليل المالي، مما يمكنها من القيام بثلاثة أنواع من الاستثمارات.

1 ــ الاستثمار المباشر

يتيح الاستثمار المباشر للمصرف الاحتفاظ بأسهم في مختلف المشاريع والمساهمة في ادارتها. كما أنه يمكن للمصرف في نفس الوقت تقديم المعونة الفنية لتلك المشاريع، لتمكينها من تحسين أرباحها. ومما يزيد من فرصة نجاح المصرف العضو في مثل هذه الأنشطة، قربه من مكان المشروع، وسهولة حصوله على معلومات مباشرة عن نشاط المشروع، ومعرفته للعاملين فيه. كما أن خبرة المصارف في ادارة المشروعات وفي المقومات المالية والتجارية لها ستعينها على زيادة ربحية المشروعات في المنطقة المحيطة بكل منها، مما يعزز نشاط مجتمع الأعمال بصفة عامة.

2 ــ المشاركة في الربح

تعتبر طريقة المشاركة في الربح من أهم أساليب توظيف الأموال التي من شأنها أن تفي بحاجات المشروعات لرأس المال السائل خلال الفترة التي تمر بين بدء الانتاج وتسويقه (دورة الانتاج). كما أنها وسيلة لاجتذاب الأموال الى النشاط التجاري.

فعندما يحتاج رب العمل الى مال سائل خلال دورة الانتاج فانه يمكنه من أن يتعاقد مع أحد (أو بعض) المستثمرين على تقديم ما يلزمه من المال. وفي نهاية الدورة تصفى الايرادات من التكاليف، ويوزع الباقي على المشتركين وفقاً للطريقة المتفق عليها ابتداء. وبنفس الطريقة يمكن للتجار أن يستوظفوا أموال الغير في أعمالهم.

ومن الممكن أن تتراوح فترة توظيف المال بطريقة المشاركة في الربح بين ستة شهور واثنى عشر شهراً في حالة المشروعات الصناعية والزراعية. الا أن تلك الفترة قد تقصر الى ستين أو تسعين يوماً في حالة المشروعات التجارية.

3 ــ التأجيـــر

يمكن للمصرف العضو أن يقوم بشراء وسائل المواصلات (كالسفن والطائرات وغير ذلك) والآلات الصناعية والمباني وغير ذلك من الأصول الانتاجية طويلة الأجل، وأن يؤجرها لمستخدميها من المنتجين في مقابل أقساط محددة. كما يجوز أن ينتهي عقد الايجار بتحويل ملكية الأصل الى المستأجر.

ومن الملاحظ أن أسلوب التأجير من أكثر الأساليب مرونة لخدمة عملاء المصرف الذين يجدون في هذا الأسلوب وسيلة للاستثمار في أسهم أصول عينية تتحول تلقائياً فيما بعد وبصورة تدريجية الى نقد سائل خلال فترة من الزمن.

(جـ) الاقـــراض

يتبين مما تقدم أن المصارف الأعضاء ستكون قائمة بتوفير احتياجات المنتجين من رأس المال سواء في الأجل القصير أو الطويل، مما لا يوجد داعياً لاقتراض المنتجين. الا أن معظم المستهلكين سيجدون أن تدفقات دخلهم لا تتوازن عبر السنين فمنهم من ينتظر الحصول على دخول أعلى في السنوات القريبة مما ينتظر الحصول عليه في السنوات البعيدة. وفي هذه الحالة فانه يصبح مستثمراً، لكي يوازن بين تدفقات دخله القريبة وتدفقاته البعيدة. وبالتالي يوازن بين استهلاكه الحالي واستهلاكه المستقبل.

أما الذين يتوقعون دخولا أعلى في المستقبل فقد يرغب بعضهم في الاقتراض. لكي يزيد من مستويات استهلاكه الحالي على حساب استهلاكه مستقبلا. على أن هذا لا ينطبق

أساساً على الفقراء والمساكين الذين تتدنى دخولهم الحالية عن مستويات الاستهلاك المعقول، دون أن يكون لديهم توقعات الدخل التي تشجعهم على الاقتراض. ذلك لأن هؤلاء سيكون لهم الحق في نصيب من الزكاة، وهي من أساليب اعادة توزيع الدخل سيأتي تفصيلها فيما بعد.

والذين يتوقعون دخولا أعلى مستقبلا و يودون زيادة مستويات استهلاكهم حالياً، يمكنهم اللجوء الى أسلوب البيع الآجل، أي بشراء ما يلزمهم ثم تسديد سعره على أقساط. و يلاحظ في هذه الحالة أن الفرق بين السعر الآجل والحاضر سيعكس الفرق بين تكلفة التبادل في الحالتين، ولا يجب بأية حال أن يكون فرقاً ربوياً يعتمد على حجم الأقساط وموعد سدادها.

على أنه يمكن أن نتصور أن نظام البيع الآجل قد لا يتسع تماماً لحاجات هؤلاء. مما قد يستدعي بعض الاقتراض. وفي هذه الحالة يمكن للمصرف المركزي أن يخصص جزءاً بسيطاً من موارده للاقراض بدون ربا (القرض الحسن). كما يمكن أيضاً أن يعزز تلك الموارد ببعض الأرباح التي يحصل عليها المصرف المركزي من استثمار ودائعه المركزية. ومن الطبيعي أن يضطر المصرف الى وضع قواعد لتوزيع الأموال المخصصة للاقراض بين المقترضين. لأن الطلب قد يزيد — نتيجة لانتفاء الربا — عن العرض(21). ومن الطبيعي أيضاً أن تتضمن تلك القواعد بعض الأهداف الاجتماعية والانسانية.

كما أن بعض الأفراد قد يرغبون في اقراض أموالهم للغير لاسباب خيرية بحتة. ولا شك أن سياسة استقرار الأسعار التي ينتهجها المصرف المركزي ستشجع على ذلك. الا أن عملية الاقراض تحتاج الى تقدير لدخل المقترض مستقبلا، وذلك للتعرف على مدى قدرته على السداد. وهذا يحتاج الى جهد خاص، وتخصص في جمع مثل تلك المعلومات. مما يجعل تكلفة ذلك على ميستوى المقترضين الافراد عالية للغاية. وهذا قد يحصر الاقراض الفردي في دائرة صغيرة بين الاقرباء والأصدقاء.

الا أن المصرف المركزي يمكنه توسيع دائرة الاقراض الفردي بأن يصدر شهادات للاقراض المركزي. تختلف في مدتها وقيمتها. على ألا تستحق تلك الشهادات أي عائد أو ربح. بينما يضمن المصرف المركزي سداد قيمة تلك الشهادات عند انتهاء مدتها. وبعد ذلك يتيح المصرف المركزي حصيلة شهادات الاقراض المركزي للمصارف الأعضاء كي تقرضها لمن يحتاجها بعد التأكد من قدرته على الدفع وحاجته الى الاقتراض، وبعد انطباق قواعد الاقتراض الأخرى المتعلقة بالأهداف الاجتماعية والانسانية.

الفصل الثالث
النظام المالي الاسلامي: بيت المال

قسم الاقتصاديون وظائف القطاع العام الى ما يعرف بفرع تخصيص الموارد allocative branch وفرع اعادة توزيع الثروات distributive branch (22). ومع تشابه هذا التقسيم مع الهيكل الاسلامي الا أن هناك بعض الاختلاف.

ويعتمد فرع التوزيع (اعادة توزيع الثروات) في الاسلام بصورة رئيسية على تحصيل الزكاة وتوزيعها. أما فرع التخصيص

(تخصيص الموارد) فهو يتحمل مسئولية الثروات المعدنية التي تعتبر عموماً ملكية اجتماعية. هذا بالاضافة الى المهام المعتادة لفرع التخصيص والتي تشمل تمويل وانتاج الطيبات الاجتماعية أو العامة pubic goods.

على أنه بالاضافة الى مهام فرعي التخصيص والتوزيع، يشمل النظام الاقتصادي الاسلامي قواعداً لمنع الاحتكار والتأكد من سلامة التعامل في الأسواق وتصحيح نتائج الآثار الخارجية externalities الناتجة عن قرارات خارجة عن مسئولية المشروع الاقتصادي أو الفرد العادي. كل هذا يقع في مسئولية ما سنسميه فرع اصلاح أحوال السوق. والذي يعتبر جزءاً من نظام الحسبة في الاسلام.

أولا: فرع التوزيع: تفرض الزكاة على ما يلي:

1 ــ الأصول النقدية التي يحول عليها الحول. وتشمل النقود والودائع الجارية والديون.

2 ــ الحقوق في أصول حقيقية التي يحتفظ بها لعام كامل. وتشمل الأسهم والأموال الموظفة بطريقة المشاركة في الربح والايجار، وما شابه ذلك.

3 ــ الذهب والمعادن النفيسة والمجوهرات، مقومة بقيمتها الحالية، بعد أن يحول عليها الحول. وذلك فيما يزيد عن الحدود المعقولة المتعارف عليها لزينة النساء.

4 ــ صافي دخول الأصول الحقيقية التي لا تشملها البنود السابقة.

ويلاحظ أن معدلات الزكاة تختلف باختلاف الأصول، ولا تنطبق الا على ما يزيد عن حد معين منها(23). ويسمى ذلك الحد **بالنصاب** أما أولئك الذين يقل ما بحوزتهم من ثروة عن هذا الحد فيحق لهم نصيب من الزكاة المحصلة حتى يصلون الى مستوى النصاب. وذلك وفقاً لمذهب أبي حنيفة. وترى المذاهب الأخرى أنه من كان فقيراً، ولو امتلك ما يزيد عن النصاب فيستحق الزكاة حتى يستغني(24).

ويحق للدولة في حالة عدم كفاية حصيلة الزكاة، لسد حاجة المحتاجين أن تزيد من المعدلات المعتادة للزكاة، ما دام هناك مجال لاعادة توزيع الثروات، حتى يستغني الفقراء أو حتى يصلون الى حد النصاب(25).

ثانياً: فرع تخصيص الموارد

(أ) قسم الثروات المعدنية

تؤول ملكية الثروات المعدنية الى الدولة بصفتها قائمة على حقوق المجتمع. الا أن ملكية الدولة لتلك الموارد لا تعني بالضرورة أن تقوم المؤسسات الحكومية مباشرة باستغلالها. فيمكن للدولة أيضاً أن تستوظف من المؤسسات الخاصة ما يقوم بنفس المهمة تحت رقابتها.

أما صافي الدخل الناتج من استغلال الثروات المعدنية فيعود الى بيت المال لاستخدامه في تمويل أعمال الدولة.

ويجب ألا يفهم من استغلال الثروات المعدنية مجرد استخراجها من باطن الأرض، بل يشمل أيضاً استخلاصها من الخامات وتصفيتها وتكريرها وتصنيع مشتقاتها ومنتجاتها المختلفة، بما يفيد المجتمع بصفة عامة.

(ب) قسم الطيبات العامة

تعرّف الطيبات العامة بأنها تلك الطيبات التي تستهلك جماعياً، مثل الدفاع والتعليم وبعض أنواع الخدمات الصحية وما الى ذلك. وهي التي تحدد كميات انتاجها واستهلاكها من خلال القرارات السياسية التي يشترك فيها المسلمون عن طريق الشورى. الا أن الدولة

مسئولة في النهاية عن انتاج تلك الكميات واتاحتها للمجتمع.

وليس من الضروري أن تقوم الحكومة مباشرة بانتاج الطيبات العامة من خلال المؤسسات التي تملكها الحكومة. بل يجوز أيضاً أن يعهد بذلك لمؤسسات خاصة، مادام يتم ذلك تحت الرقابة الحكومية. ويكون تمويل انتاج الطيبات العامة عن طريق استخدام صافي دخل فرع الثروات المعدنية، ومن الضرائب. على أن هناك بعض الطيبات العامة ـــ كالدفاع ـــ التي يجوز تمويل انتاجها من أموال الزكاة اذا ما تيسر ذلك.

ثالثاً: فرع اصلاح أحوال السوق

من الممكن أن تختل أحوال الأسواق الحرة بظهور الاحتكارات، واتساع دائرة آثار القرارات الاقتصادية لتشمل غير مصدريها، أو الآثار الخارجية، كما تحتاج الأسواق الى التأكد من صحة المعلومات عن نوعية وأسعار السلع، والصدق والأمانة في التعامل، وضبط الموازين، والرقابة على السلع الضارة، والمواد التي تضاف اليها، وغير ذلك مما يقلقل حسن عمل الأسواق، ويسيء الى طبيعة التبادل.

ولقد سبق الاسلام غيره من الأنظمة في انشاء نظام يختص بعدة فروع منها الحفاظ على حرية التبادل، والتكافؤ بين البائع والمشتري. وهذا هو نظام الحسبة.

ولذلك فقد يحتاج الأمر الى أن تفرض الدولة ضرائب خاصة لتمويل عملية اصلاح أحوال السوق، ان لم يكن هناك مصادر أخرى للتمويل. كما قد تحتاج الدولة الى معالجة بعض الحالات، وخصوصاً الآثار الخارجية، بالضرائب المقرونة بالمعونات. ومن الطبيعي أن يباشر هذا الفرع رقابة مباشرة على أحوال السوق وبصفة مستمرة.

الفصــــل الرابـــع

النظام المالي الإسلامي: سوق المال: جانب الطلب والادوات المالية

يحتاج ايضاح الصورة الكاملة لسوق المال في الاقتصاد غير الربوي الى تفصيل جانب الطلب على المال والمتمثل في الأدوات المالية المختلفة Financial instruments التي يقدمها النظام المصرفي للجمهور، بغية اجتذاب مدخراتهم، كما يحتاج أيضا لتفصيل جانب العرض بالرجوع الى الاستخدامات البديلة للنقود في الاقتصاد الذي ندرسه. وسيختص هذا الباب بتفصيل جانب الطلب، مؤجلا العرض إلى الباب التالي.

أولاً: الميزانية المصرفية

تعكس الموازنة العامة للمؤسسة المصرفية جانب الأصول التي تمثل في العادة نقداً أو التزامات على الغير وتمثل الاستخدامات المختلفة لموارد المصرف. كما تعكس جانب الخصوم الذي يبين بصفة عامة مصادر الحصول على موارد المصرف.

وفيما يلي نبدأ بعرض موازنة المصرف المركزي ثم موازنة المصارف الاعضاء.

(أ) المصرف المركزي

الموازنة العامة للمصرف المركزي (٢٦)

أصول

١ ـــ ودائع مركزية لدى المصارف.

٢ ـــ حسابات اقراض لدى المصارف الاعضاء.

٣ ـ نقدية بالخزينة.

خصوم

١ ـ حساب اصدار النقود.
٢ ـ شهادات الودائع المركزية.
٣ ـ شهادات الاقراض المركزي.

يحصل المصرف المركزي على موارده بثلاثة طرق. أولها اصدار النقد الجديد، والذي يضاف إلى حساب اصدار النقود. وثانيها حصيلة بيع شهادات الودائع المركزية. وثالثها حصيلة بيع شهادات الاقراض المركزي.

أما من ناحية اصدار النقود، فهي كما سبق بيانه تختلف عن عملية اصدار النقود في ظل النظام الربوي. ذلك النظام الذي في ظله يضطر المصرف المركزي إلى الاحتفاظ بسندات حكومية (ربوية) مقابل ذلك الاصدار. بمعنى أن الوسيلة الوحيدة لاصدار النقود هي اما اقراض الحكومة مباشرة، أو انقاص الدين العام عن طريق شراء السندات الحكومية من السوق المفتوحة.

أما في النظام غير الربوي، فعلى المصرف المركزي واجب هام هو متابعة معدل التغير في الأسعار ومعدل النمو في الانتاج للتأكد من وجود فرصة لزيادة النقود الحقيقية. وعندئذ يصدر النقود. وفي هذه الحالة يضيف إلى حساب اصدار النقود القيمة الأسمية لكل اصدار جديد. وبالمثل، اذا حدثت تطورات سعرية أو انتاجية تستدعي تخفيض معدل نمو النقود، فعلى المصرف المركزي سحب جزء من النقد من التداول، وانقاص قيمته الأسمية من حساب اصدار النقود.

ونجد في جانب الأصول أن التغير في موارد المصرف المركزي، سواء عن طريق اصدار النقود أو عن طريق شراء الجمهور لمزيد من شهادات الودائع المركزية وشهادات الاقراض المركزية، يؤثر على حجم الودائع المركزية المستثمرة لدى المصارف الأعضاء. كما أن بعض موارد المصرف المركزي المخصصة للاقراض لدى المصارف الأعضاء قد تتأثر أيضا، وفقاً لسياسة المصرف المركزي. أما النقد بالخزينة، فهو يمثل ما لدى المصرف المركزي من نقود لازمة لاجراء عملياته التي تحتاج الى الدفع نقداً، بدلا من الخصم على ودائعه.

(ب) المصارف الأعضاء

الموازنة العامة للمصارف الاعضاء

الأصول

١ ـ نقد بالخزانة.
٢ ـ مساهمة في مشاريع.
٣ ـ حسابات مشاركة في الربح.
٤ ـ حسابات ايجار.

الخصوم

١ ـ ودائع جارية.
٢ ـ ودائع مركزية.
٣ ـ ودائع استثمار مخصص.
٤ ـ شهادات استثمار مخصص.
٥ ـ ودائع استثمار عام.
٦ ـ شهادات استثمار عام.
٧ ـ ودائع مشاركة في الربح.
٨ ـ شهادات مشاركة في الربح.
٩ ـ ودائع ايجارية.
١٠ ـ شهادات ايجارية.

تستخدم المصارف الأعضاء ما لديها من موارد لتغطية الاحتياطي الكامل للودائع الجارية، وهذا يمثل النقد بالخزانة. كما تستخدمه في الاستثمارات بثلاثة طرق رئيسية. أولها المساهمة المباشرة، عن طريق الاحتفاظ بأسهم المشاريع المختارة. وثانيها المساهمة في المشروعات بطريقة المشاركة في الأرباح. وثالثها شراء المباني والمعدات والآلات ووسائل النقل وما إلى ذلك وتأجيرها للراغبين.

ومن الجدير بالذكر أنه بالرغم من انحصار استثمارات المصارف في ثلاثة أنواع، إلا أنه بالقياس على أنواع المشروعات واختلاف مدد الاستثمار، فان استثمارات المصرف العضو يمكن أن تصل إلى أقصى غاية من التنويع. ذلك لأن المشروعات تختلف في أنواعها بين زراعي وصناعي وتجاري وانشائي. وكل نوع يدخل فيه أنواع فرعية لا حصر لها. كما أن مدة الاستثمار يمكن أن تتراوح بين فترات غاية في القصر وأخرى غاية في الطول. فالأسهم يمكن بيعها وشراؤها. والمشاركة في الربح يمكن أن تعقد لفترات مختلفة الطول. وكذلك الايجار. لهذا فان جانب الأصول يحتوي على أنواع تختلف في النوع والبعد الزمني من الاستثمارات. وفي هذا مجال كبير للمصرف العضو في الاقلال من المخاطرة والحفاظ على مصالح عملائه.

أما جانب الخصوم فيبين مصادر الحصول على الموارد باستثناء الودائع الجارية التي هي في حد ذاتها أمانات ترد لأصحابها عند الطلب وفقاً لصكوك مكتوبة Checks وتنقل من ملكية مودع لآخر، تبعاً لرغبة المودع الأصلي.

ويتم الحصول على الموارد بطريقين رئيسيين. الأول هو تكوين الودائع، والثاني هو بيع شهادات الودائع. وفي هذا نوع من المرونة. اذ أن الوديعة الاستثمارية يمكن أن تسترد من المصرف بعد مهلة معينة تتوقف على نوع الاستثمار. ذلك لأنه من المنتظر أن يضع المصرف قواعد خاصة للايداع والسحب لكل نوع من أنواع الاستثمار من حيث حجم الوديعة ومن حيث المهلة اللازمة قبل سحبها. فمن الطبيعي أن يشترط المصرف حدوداً دنيا وحدوداً قصوى للودائع الاستثمارية، تتوقف على رأس المال الضروري لكل نوع، والفرص المتاحة لاستثماره. كما أنه من الطبيعي ايضا أن يشترط المصرف مهلا لسحب الوديعة يختلف طولها باختلاف نوع الاستثمار، اذ لن تتساوى أنواع الاستثمار في سهولة تحويلها من أصول عينية إلى أصول نقدية.

ومن مصادر المرونة في هذا النظام أن شهادات الودائع يمكن اصدارها بفئات مختلفة ولفترات مختلفة. فهي تتيح للمستثمر مرونة أكبر من ناحية حجم الاستثمار التي تناسبه. على أن هناك ميزة أخرى اضافية لشهادات الودائع، ألا وهي سهولة تسويقها Markitability. بمعنى أن تحويل ملكيتها من شخص الى آخر تكون سهلة ميسرة. وهذا يجعل منها أداة مالية جيدة Financial instrument. تكون أساساً لسوق مالية تستوعب كثيراً من مدخرات المجتمع. وتلعب دورها في تنشيط الاستثمار وتحريك الأموال.

ومن الجدير بالذكر أن أرباح المصرف من استثماراته توزع بعد خصم تكاليفه على أصحاب الودائع والشهادات وفقاً لحجم ودائعهم وقيمة شهاداتهم، والمدة التي استغرقتها الوديعة، أو الشهادة في النشاط الانتاجي.

ثانياً : الأدوات المالية

يجد المدخرون في النموذج المتقدم ثلاثة أنواع من توظيف الأموال نفصلها فيما يلي :

(أ) أسهم الشركــات

يمكن للمدخر أن يشتري أسهم الشركات Corporate stocks مباشرة لكي يصبح من المساهمين في شركة معينة، وهذا يسمح له بالمشاركة مباشرة في ادارة الشركة، بقدر نصيبه في رأس المال. واذا كان لديه قدر كبير من المدخرات، فيمكنه أن يقسمها بين المساهمة في عدة شركات، لكي يحقق تنويعا سليماً لاستثماراته.

هذا بالاضافة الى أن توافر حرية التعامل وضمان الملكية الخاصة يتيح للناس أن يتعاملوا في أسهم الشركات بيعاً وشراءاً. مما يجعل الأسهم سهلة التسويق. ويسهل تبادلها بين المستثمرين. وبقدر حرية التعامل في سوق المال، بقدر ما تعكس أسعار السندات اجماع السوق Market consensus فيما يختص بالأرباح المتوقعة للشركات التي تتداول أسهمها.

١ ــ شهادات الاستثمار المخصص

يمكن للمصرف أن يطرح شهادات تخصص حصيلتها للاستثمار في مشروع بعينه. ويمكن تسميتها بشهادات الاستثمار المخصص Specific investment certificates . كما يمكن أن تحمل تلك الشهادات اسم المشروع المخصصة له. ولهذا فهي شبيهة بحمل أسم الشركة القائمة على نفس المشروع. إلا أنها قد تفضل ذلك بسبب الاستفادة من خبرة المصرف في انتقاء الشركات ورقابة أعمالها. وكذلك كتلة التصويت في مجلس ادارة الشركة، والتي يملكها المصرف عندما تكون حصته كبيرة نسبياً. كل هذه المنافع يمكن أن تفيد بصفة خاصة صغار المستثمرين، الذين تكون خبراتهم الاستثمارية، ومواردهم أدنى من أن تهيىء لهم الحصول على تلك المنافع مباشرة.

٢ ــ شهادات الاستثمار العام

يمكن للمصرف أن يصدر شهادات توزع حصيلتها على جميع الاستثمارات المتعددة التي يقوم بها المصرف. مما يعطي الفرصة لحاملها في الحصول على معدل أرباح يساوي متوسط ما يحصل عليه المصرف من جميع أعماله. وهذا الشكل من الاستثمار هو أقرب الأمور إلى الاحتفاظ بأسهم في المصرف نفسه. وبالاضافة للاستفادة بخبرة المصرف، وكبر كتلة تصويته في المشروعات التي يشترك فيها، فان شهادات الاستثمار العام تحقق درجة من تنويع الاستثمار أكبر مما تحققه شهادات الاستثمار المخصص. مما يخفض عامل المخاطرة لدى المدخرين.

كما يلاحظ أيضا أن الصيغة الاستثمارية لتلك الشهادات تسمح باصدارها في قيم وفترات مختلفة. وذلك يجعل بالامكان تسويق الشهادات ذات الفئات الصغيرة بين صغار المدخرين. كما يمكن ذلك المدخر من أن ينوع في استثماراته بين شهادات مختلف المصارف. أما اختلاف فترات الشهادات فيعطي مجالاً إضافياً لتنويع الاستثمار عبر البعد الزمني. كما يمكن المدخر من التوفيق بين احتياجاته للسيولة النقدية، وحسن استخدامه لموارده.

ولا شك أن طبيعة شهادات الاستثمار العام تجعل قابليتها للتسويق عالية جداً مما يجعلها أداة مالية جيدة، يمكن أن ينشط التعامل فيها.

٣ ــ شهادات المشاركة في الأرباح

يمكن للمصرف أن يستفيد من فرصة وجود

استثمارات قصيرة الأجل لديه، بطريقة المشاركة في الربح، في إصدار شهادات تستثمر حصيلتها في تلك الاستثمارات. وهذا يمكن المصرف من الوفاء بحاجات المدخرين الذين لا يستطيعون حجب مواردهم النقدية إلا في حدود زمنية قصيرة، كثلاثة أو ستة أشهر مثلاً. ويلاحظ أن إمكان إصدار تلك الشهادات بفئات مختلفة بفترات متفاوتة يتيح درجة كبيرة من التنويع في مجال الاستثمارات قصيرة الأجل. مما يكون داعياً الى تنشيطها. وهذا بدوره يقدم لسوق المال مجموعة متنوعة من الأدوات المالية قصيرة الأجل. مما يجعله أكثر إتساعاً، وأعظم كفاية.

٤ ــ شهادات الايجار

تصدر المصارف الأعضاء شهادات الايجار لتستثمر حصيلتها في شراء المباني والمعدات وأدوات النقل وغير ذلك وتأجيره. فهي في ذلك تشبه شهادات الاستثمار المخصص، ولكن مع بعض الفروق. فشهادات الايجار يمكن أن تمثل نوعاً من المساهمة المتناقصة. إذ أن أقساط الايجار ستشمل أرباح المؤجر بالاضافة إلى استهلاك رأس المال. وعلى هذا فان شهادات الايجار في هذه الحالة سوف تصفى تدريجياً، حتى تنتهي تماماً مع آخر الأقساط.

على أن هذا لا يمنع من إصدار شهادات إيجار غير متناقصة القيمة. اذ أن المصرف ستجدد عنده دائماً طلبات الاستئجار مما يجعل من الممكن أن يستثمر حصيلة الأقساط المدفوعة في عقود ايجارات جديدة. وفي هذه الحالة، فان شهادات الايجار غير المتناقصة، سوف تقدم لحامليها معدل ربح أعلى من الشهادات المتناقصة، نتيجة لامكان إعادة استثمار الأقساط المدفوعة.

ولهذا فانه يمكن القول بأن شهادات الايجار تشمل نوعين. الأول شهادات الايجار المتناقصة. والثاني شهادات الايجار الثابتة.

(جـ) شهادات المصرف المركزي

يصدر المصرف المركزي نوعين من الشهادات. الأول شهادات الودائع المركزية والثاني شهادات الاقراض المركزي.

١ ــ شهادات الودائع المركزية

ذكرنا من قبل أن شهادة الودائع المركزية تعطي لصاحبها سهماً في ودائع المصرف المركزي المستثمرة من خلال المصارف الأعضاء. وهذا يجعل شراء شهادات الودائع المركزية معادلا للقيام باستثمار على أعلى الدرجات الممكنة من التنوع داخل الاقتصاد القومي. وذلك بفضل كون الودائع المركزية مستثمرة لدى جميع المصارف الأعضاء بطريقة مشابهة لودائع الاستثمار العامة. أي أنها تنتشر في جميع استثمارات المصارف الأعضاء.

بالاضافة الى الدرجة القصوى من التنوع، تتضمن شهادات الودائع المركزية وساطة مالية مزدوجة من جانب المصرف المركزي أولا ثم من جانب المصارف الأعضاء ثانياً. وهذا يجعلها أكثر الأدوات المالية أماناً على الاطلاق.

فالمصرف المركزي يخصص حصيلة شهادات الودائع المركزية بين المصارف الأعضاء وفقاً لدرجة الربحية والسيولة والأمان. مما يشجع على كفاية الاستثمار خلال الاقتصاد القومي نتيجة لاتباع المعايير الاستثمارية التقليدية. وهذا يعني أن المصارف ستحصل على الودائع المركزية بقدر حسن قيامها بأعمالها الاستثمارية. وأن تلك المصارف معرضة لفقد بعض أو كل تلك الودائع، اذا ما انخفضت

كفايتها الاستثمارية. ومما لا شك فيه أن كفاية التشغيل المصرفي ستؤدي الى معدلات مرتفعة من التشغيل والتوظيف في جميع أنحاء الاقتصاد، وخصوصاً اذا كان، كما هو المتوقع، حجم الودائع المركزية كبيراً.

ومن نافلة القول أن المصرف المركزي لديه من المعلومات وسلطات الرقابة المصرفية، ما يجعله أكثر إطلاعاً على خبايا المصارف الأعضاء. وهذا يضعه في مركز يسمح له بالتمييز السليم بين أداء كل منها. وفي هذا تخفيض إضافي للمخاطرة المالية الواقعة على عاتق حملة شهادات الودائع المركزية.

وبديهي أن يصدر المصرف المركزي شهادات ودائعه بمختلف الفئات والفترات. فاذا أضيف الى ذلك التصاق سمعة المصرف المركزي بتلك الشهادات، لوجدنا أنها ستكون أكثر الأدوات المالية قابلية للتسويق، وهذا يجعلها أيضا أوسع الأدوات سوقاً. ومما يؤيد ذلك انه يمكن صرف قيمتها الأسمية مضافاً اليها أرباحها من المصرف المركزي، ولو أن ذلك سيتم بعد مضي مهلة معقولة.

٢ ـــ شهادات الاقراض المركزي

ذكرنا من قبل أن المصرف المركزي يمكنه أن يستغل الدوافع الخيرية لدى بعض المدخرين في اجتذاب شيء من مواردهم لاقراض الغير، عن طريق اصدار شهادات للاقراض المركزي. وهي شهادات تمثل حقوقاً لمبالغ ثابتة من النقود. تستخدم حصيلتها لاقراض القادرين على الدفع مستقبلا. ولكنها لا تعطي عائداً لحامليها.

ونظراً لأن طبيعة شهادات الاقراض المركزي تجعلها أصلا عقيما غير ذي عائد Baren asset، فان الدوافع للاحتفاظ بها سيكون خيرياً الى حد بعيد. ولو أن حاملها قد يستفيد من كون قيمتها وديعة لدى المصرف المركزي، فهي توفر عليه تكلفة تأجير صناديق الودائع في المصارف. ومما يساعد على ذلك أن المصرف المركزي يمكنه أن يضمن رد قيمة شهادة الاقراض فورا عند الطلب (٢٧). وهذا يجعلها أداة آمنة وغاية في السيولة.

(د) قدرة النظام المالي غير الربوي على جذب المدخرات

لكم عانى الداعون الى نظام مالي غير ربوي من دوام استفسار المحبذين للنظام الربوي بقولهم «كيف يمكن اجتذاب المدخرات بدون الربا؟». والأمل أن تكون الاجابة على مثل هذا السؤال قد اتضحت مما سبق. إلا أن هذا الجزء يحاول تلخيص ما سبق ليبين أن قدرة النظام المالي على جذب المدخرات وتوجيهها للاستثمار لا تقل بل قد تفوق قدرة النظام الربوي.

ولعل أهم محرك للأموال في أي نظام مالي هو جانب الطلب في سوق المال، والذي يتكون من الأدوات المالية ذاتها. وهذا في حد ذاته يعطي سوق المال أهمية مركزية في أي نظام مالي غير موجه. كما أن صفات سوق المال في النظام الربوي هي الركيزة الأساسية التي تستخدم كمنطلق ضد الغاء الربا.

واذا نظرنا لجانب الطلب بأدواته المالية في سوق المال المبين في هذا البحث لوجدنا أن تلك الأدوات تستوفى الى حد بعيد الشروط الأربعة التقليدية لحسن توظيف الأموال وهي الأمان Safety والسيولة Liquidity والقابلية للتسويق Marketability والعائد Return. ولنفصل ذلك واحداً بعد الآخر.

فمن ناحية المعيار الأول وهو الأمان، فهو

يتحقق عن طريق تطبيق مبدأ التنويع Diversification . ولقد سبق بيان انطباق ذلك المبدأ على الأدوات المالية سابقة الذكر. فكل أداة تتنوع في شكلها وفي استخدام حصيلتها، مع اختلاف درجة التنويع من أداة لأخرى. فمن ناحية الاستخدام، نجد أن النظام المصرفي يجزيء حصيلة الودائع وشهاداتها على أنواع مختلفة من الاستثمارات، باستثناء ودائع وشهادات الاستثمار المخصص. وتنوع استثمار الحصيلة ينطبق على نوع النشاط ذاته بقدر ما ينطبق على فترة الاستثمار. أما من ناحية تنوع الشكل، فقد ذكرنا أن كل شهادة تصدر في فئات متعددة ولفترات مختلفة تغطي أبعاد الزمن المعقولة في القصر والطول. وبذلك فهي تتيح فرصة تنويع الاستثمار لصغار المدخرين قبل أن تتيح نفس الفرصة لكبارهم.

أما من ناحية السيولة، فان جواز تعامل المصارف نفسها في الشهادات التي تصدرها، وفي اتساع دائرة المتعاملين في تلك الشهادات، ما يتيح فرصة الحصول على قيمة تقترب كثيراً من قيمتها الأسمية بسهولة.

واتساع دائرة التعامل، وهو يرتبط أساساً بمعيار القابلية للتسويق، فهو راجع الى تعداد أنواع الأدوات، وتنوع كل أداة في أنواع مختلفة.

على أن أهمية العائد من تلك الشهادات ترجع الى دور المصارف في ادارة الأعمال. من بدايتها لنهايتها. فهي مصارف ذات خبرة في جدوى وتقييم المشروعات، كما أن لديها خبراء في ادارتها والرقابة عليها. بالاضافة الى أن المصارف لديها مصلحة مباشرة في ممارسة كل ذلك بنشاط ويقظة، وبدرجة أعلى من الكفاية مما قد يصل اليه مستثمر واحد وبتكلفة أقل.

ولهذا فاننا نخلص من ذلك أن النظام المعروض علينا هو نظام لا ربوي، يحتوي في نفس الوقت على هيكل مالي قادر على اجتذاب المدخرات بدرجة فعالة، وقادر كذلك على تمويل الاستثمارات المختلفة بحكمة وخبرة وتوجيهها ومساعدتها على النجاح.

الفصل الخامس

الطلب على النقود

أولا: الاستخدامات البديلة للنقود في النظام الربوي

ترتكز استخدامات النقود في الاقتصاد الربوي المسيطر الذي نعيش فيه الآن لا على وظيفة الاستثمار، ولكن على وظيفة الاقراض. فعندما توجه النقود الى أي استخدام بديل، فان تكلفة استخدامها (بمعنى نفقة الفرصة المضاعة) تؤخذ على أنها العائد الذي تؤتاه لو وظفت في أكثر الأصول المالية سيولة وأمناً، ألا وهو السندات الحكومية. ذلك لأن السندات الحكومية تدفع لحاملها رباً مقطوعاً كل فترة معينة. مما يجعل معدل الربا على تلك السندات هو تكلفة الفرصة المضاعة لوضع النقود في أي استخدام آخر(28).

ولقد بينا من قبل أن عملية الاقراض تختلف تماماً عن عملية الاستثمار. حيث تعتمد الأولى على تقييم مدى امتلاء المقترض بمعنى مدى قدرته على سداد القرض ورباه. أما الأخيرة فتعتمد على تقويم الفرص الانتاجية المتاحة للمستثمر. وبينما تصبح عملية الاقراض أساساً لجمع المدخرات في النظام الربوي، فان عملية الادخار في النظام غير

الربوي تتمركز حول الاستثمار والنشاطات المتعلقة به. ولا شك أن عملية الادخار في حد ذاتها تتأثر بالتوقعات السعرية بقدر ما تؤثر عليها، ولكن عملية الادخار التي تتمركز حول الاقراض تخلق آلية من التوقعات السعرية price expectations mechanism تختلف تمام الاختلاف عن تلك التي تخلقها عملية الادخار المتمركزة على النشاط الاستثماري. والسبب في ذلك يرجع الى أن طريقة اصدار النقود تتباين تبايناً شاسعاً في الحالتين.

ففي الاقتصاد المتمركز على الاقراض، يتجه المتبادلون الى ربط التغير في الأسعار بالتغير في معدل التوسع النقدي. ذلك لأن الحكومة عندما تلجأ الى الاسراع في زيادة كمية النقود تعطى الاعتبار الأول لما تريد من مستويات الانفاق الحكومي، دون رابط مباشر قريب بما تأمل تحقيقه من استقرار سعري. وبالطبع يحاول المصرف المركزي تخفيف حدة أثر السياسة المالية التوسعية على الأسعار باستخدام أدوات السياسة النقدية المتاحة. الا أن قدرته ليست مطلقة تماماً من القيود والحدود.

فعندما تلجأ الحكومة الى زيادة عرض النقود عن طريق بيع سنداتها للمصرف المركزي، فان المصرف يمكنه محاولة خفض النقود مرة أخرى عن طريق بيع السندات الحكومية في السوق المفتوحة. الا أنه مهما وصل اليه سوق المال من الاتساع، فان ضخامة القطاع العام النسبية من شأنها أن يؤدي تخلص المصرف المركزي من بعض السندات الحكومية الى ارتفاع في معدل الربا على تلك السندات. مما يرفع تكلفة استخدام النقود. مؤدياً الى تضييق الخناق على القطاع الخاص، فيضطر لضغط أنفاقه لمصلحة القطاع العام.

وهكذا نجد أن معدل الربا، وهو تكلفة الاقتراض في هذا النظام سيصبح العربة التي تنتقل عليها التوقعات السعرية. فاذا لم يحاول المصرف المركزي التخلص من السندات الحكومية الزائدة، فان سعر الربا لن يزيد بسبب ذلك، ولكن ربط الناس التوسع النقدي بتغيرات الأسعار، سيجعلهم يتوقعون ارتفاعاً في الأسعار المستقبلية، وهذا معناه أن المقترضين سيلجأون الى الاقراض بأسعار ربوية أعلى مما سبق، تعكس الارتفاع المتوقع في الأسعار.

أما اذا تصورنا مثلا أن المصرف المركزي سوف يتخلص من جميع السندات التي زادت لديه، فان سعر الربا سيزداد بالتالي. ولا يكون هناك داعياً لأن يرفع المقرضون أسعار رباهم من جانبهم. على أنه بقدر عدم تدخل المصرف المركزي في السوق المفتوحة، بقدر ما يلجأ المقترضون الى اضافة معدل التضخم المتوقع الى معدل ربا الاقراض.

على أنه ليس من المتصور أن يتمكن المصرف المركزي في كل الحالات من التخلص من جميع السندات الحكومية الزائدة. لأن ذلك سيؤدي الى انكماش القطاع الخاص بنفس قدر توسع القطاع العام. مما يحبط سياسة الحكومة التوسعية.

وعلى هذا فبقدر عدم استطاعة أو رغبة المصرف المركزي في الغاء آثار التوسع الانفاقي الحكومي، فان المتبادلين سيقارنون معدل زيادة النقود بالتغير في معدل الربا. وكلما قل التغير في معدل الربا عن معدل زيادة النقود، كلما كان هناك داعياً قوعياً لتوقع تضخم سعري في

المستقبل، وتستمر هذه الآلية حتى يتساوى التغير في سعر الربا مع معدل الزيادة في كمية النقود. وعلى هذا فانه من الممكن التقدم بمبدأ أساسي هو أنه في حالة الاقتصاديات المتمركزة على الاقراض، تعقد التوقعات السعرية المقارنة بين التغير في معدل التوسع النقدي والتغير في معدل الربا.

على أننا يمكن أن نتساءل عن العلاقة بين معدل الربا من ناحية ومعدل العائد على الاستثمار من ناحية أخرى. وفي هذه الناحية ليس من الصعب أن نتصور أن هناك تفاعلا بين عملية الاقراض وعملية الانتاج بحيث يرتبط المعدلان بطريقة أو بأخرى. وهذا بالطبع يذكرنا بالتحليل الاقتصادي التقليدي الذي يشير الى أن المعدلين سيتعادلان هامشياً marginally equalized بمعنى أن معدل الربا على آخر وحدة مفترضة من النقد تساوي معدل العائد على آخر وحدة مستثمرة.

والأمر المهم هو أن جميع المؤسسات التي تعمل على تجميع المدخرات وتخصيصها تقوم على أساس الاقراض الربوي ولما كان معظم تمويل الاستثمارات (الجديدة) يأتي عن طريق تلك المؤسسات، فان من نتيجة ذلك أن تهيمن عملية الاقراض على عملية الاستثمار، وتخضعها بالتالي للمعيار الأساسي للاقراض، ألا وهو مدى امتلاء المقترض، بصرف النظر عن الفرص الانتاجية التي قد تكون لديه.

وعلى هذا فان التساوي الهامشي بين معدل الربا ومعدل عائد رأس المال والذي يحدث فقط عند التوازن (اذا كان من الممكن أن يحدث التوازن على الاطلاق) يجب ألا يخدعنا عن حقيقة طبيعة التوقعات في هذا الاقتصاد. فالمدخرات تدخل مؤسسات الاقراض بناء على **توقعات ربوية.** الا أن القطاع الانتاجي يمتص تلك المدخرات بناء على **توقعات انتاجية.** ولما كانت عملية الادخار في حد ذاتها تتمركز حول الاقراض، فان التوقعات الربوية تتمكن في النهاية من الهيمنة على التوقعات الانتاجية. وهذا يذكرنا بما يقال عن الذنب الذي يهز كلبه!

ثانياً: الاستخدامات البديلة للنقود في النظام اللاربوي

يعطي الاقتصاد اللاربوي ــ بعكس الاقتصاد الربوي ــ دوراً غاية في الضآلة للاقراض. فبالرغم من سيولة شهادات الاقراض المركزية ومأمونيتها، الا أن معدل العائد عليها سيكون سالباً. ذلك لأن الاحتفاظ بأصل عقيم (أي لا يدر عائداً) مثلها لفترة عام كامل، يلزم الفرد بدفع الزكاة عليه بمعدل 2.5٪ أي أن القيمة النقدية لشهادات الاقراض الحكومي، ستنخفض بعد حولان الحول بقيمة معدل الزكاة. وهذا في حد ذاته عائد سالب.

ذلك العائد السالب ينطبق على شهادات الاقراض المركزية كما ينطبق على المكتنزات النقدية وجميع الأصول النقدية الأخرى، التي هي حقوق في قيم نقدية مقطوعة. ولهذا السبب يمكن القول بأن الاقراض ليس هو أفضل بديل ممكن للاستثمار في الاقتصاد غير الربوي.

فالاقتصاد اللاربوي يجعل توظيف الأموال في شهادات الودائع المركزية هو أفضل البدائل الممكنة للاستثمار. فكما سبق ذكره، تحظى هذه الشهادات بأقصى قدر من الأمان، نتيجة لدرجة التنويع الاستثماري المرتبطة بها، كما أنها أسهل الأدوات المالية ذات العائد تسويقاً، إذ أن تلك الشهادات قصيرة الأجل يمكن بيعها بعد مهلة أقصر مما يكون عند بيع

مثيلاتها من الشهادات الأخرى.

وبالاضافة الى أن شهادات الودائع المركزية أكثر الأدوات المالية ذات العائد أمناً وأسهلها تسويقاً، فان درجة التنويع الاستثماري المرتبطة بها تجعل معدل العائد عليها أقرب ما يكون لمتوسط معدل ربحية الاستثمار في الاقتصاد ككل. ولكل هذه الأسباب، يمكن أن نعتبر معدل العائد على شهادات الودائع المركزية كنفقة الفرصة المضاعة للاحتفاظ بالنقود السائلة.

فالاقتصاد اللاربوي اقتصاد يتمركز على الاستثمار. ينظر فيه المستثمرون الى أكثر فرص الاستثمار أمناً وسيولة كأفضل بديل ثان لما يقومون به من استثمار. ولا يعيرون التفاتاً للاقراض في هذا الشأن. وهذا في حد ذاته يجعل سوق النقد مرتبطاً بأسواق الاستثمار بطريقة فريدة في كونها مباشرة ومرتبطة بالعوامل الانتاجية البحتة. حيث يتم تقويم قرارات الاحتفاظ بالنقود بالاشارة الى بدائل استخدامها في الاستثمار المباشر، وليس من خلال سلسلة من الوساطة المالية المبنية على دواعي ومسببات الاقراض.

ثالثاً: الطلب على النقود في النظام الربوي

عندما تعرض الاقتصاديون للطلب على النقود في اقتصاد ربوي بدأوا بالتفرقة بين الطلب على النقود لغرض المعاملات transaction والاحتياط precautionary من ناحية والطلب على النقود لغرض المضاربة (29) speculation من ناحية أخرى (30) الا أنهم بعد ذلك ضموا تلك الأغراض في نظرية واحدة للطلب على النقود كأصل من الأصول. وسواء كانت معالجة الطلب على النقود بطريقة المخزون (31) inventory approach أو بطريقة حافظة الأصول المالية (32) portfolio approach، فقد اتفقوا على أن العلاقة عكسية بين الطلب على النقود وبين معدل الربا.

ولقد كان من أهم ركائز هذا التحليل مبدأ ما يسمى بالتوقعات الجامدة inelastic expectations. ومعنى هذا المبدأ أن المتبادلين يثقون في وجود معدل ربوي طبيعي natural rate of interest يعكس العوامل الحقيقية في الاقتصاد. ومن جراء تلك الثقة أنه اذا ارتفع معدل الربا الحالي أو انخفض لسبب من الأسباب فان المتبادلين يعتقدون في عودة هذا المعدل الى مستواه الطبيعي مرة أخرى فيما بعد.

وعلى هذا الأساس فان ارتفاع معدل الربا، لا بد وأن يصحبه انخفاض في أسعار السندات (33). وبما أن معدل الربا لا بد وأن ينخفض مرة أخرى لمستواه الطبيعي، أي لا بد لأسعار السندات من الارتفاع مستقبلا، فان المضاربين يجدون فرصة للربح في التحول من النقود الى شراء السندات بأسعارها المنخفضة حالياً والتي ينتظر أن ترتفع مستقبلا. والعكس يحدث اذا انخفض معدل الربا وارتفعت في نفس الوقت أسعار السندات. اذ يقوم المضاربون ببيع سنداتهم الآن، أي التحول من السندات الى النقود، لكي يشترونها فيما بعد بثمن أقل.

وهكذا نجد أن المطلوب من النقود يرتفع بانخفاض معدل الربا ويتخفض بارتفاعه. وهذا هو الأساس النظري لمنحني التفضيل النقدي liquidity preference والذي يتخذ ميلا سالباً أمام معدل الربا.

رابعاً: الطلب على النقود في النظام

اللاربوي

والآن يحق لنا أن نتساءل عن طبيعة جدول الطلب على النقود في الهيكل المقترح للاقتصاد اللاربوي. الاجابة على هذا السؤال تأتي من تفهم الطبيعة الحقيقية لمعدل العائد على الودائع المركزية قصيرة الأجل. فلقد ذكر من قبل أن شراء تلك الودائع هو أفضل بديل ثان للاحتفاظ بالنقود. أي أن معدل عائدها هو تكلفة الاحتفاظ بالنقد.

وهذا معناه أن معدل العائد على الودائع المركزية قصيرة الأجل والذي سنختصره الى لفظ **معام**(34)، سيقوم فعلا ببعض الوظائف الاقتصادية التي يدعي أنصار النظام الربوي أن القيام بها مستحيل في غياب معدل الربا. **فالمعام** سيستخدم في خصم صافي الايرادات المتوقعة لرؤوس الأموال بهدف الوصول الى قيمتها الحقيقية. مما يجعله أداة سليمة في تحديد جدوى المشروعات، كما يمكن استخدامه أيضاً في التخطيط بصفة عامة، للمساعدة على تخصيص الموارد بين الاستخدامات المتباينة.

ولهذا فان الطلب على النقود سيرتبط ارتباطاً مباشراً **بالمعام**. فكلما ارتفع، كلما وجد المتبادلون أنه من الأفضل الاقتصاد في الاحتفاظ بالموارد النقدية لغرض التبادل، وتحويل بعضها الى الاستثمار. وكلما انخفض **المعام** كلما أصبح الاحتفاظ بالنقد أقل تكلفة، مما يشجع المتبادلين على زيادة ودائعهم الجارية، أو زيادة مالديهم من ودائع الاقراض المركزي. وباختصار فانه يمكن القول بأن الطلب على النقود سيكون دالة سالبة في المعام.

والآن يمكن أن نتساءل عن تأثير عوامل المضاربة في الطلب على النقود في هذه الحالة. ولنتبع الأسلوب التقليدي وننظر فيما يحدث لو افترضنا أن المعام قد ارتفع. هل يمكن القول حينئذ بامكان جمود التوقعات؟ أي هل يمكن أن نفترض أن المتبادلين سيتوقعون عودة معدل العائد على شهادات الودائع المركزية لما كان عليه من قبل؟ الأمر يتعلق بطبيعة **المعام** نفسه. فهو ليس سعراً للاقراض، وانما هو انعكاس لعواملَ حقيقية تتعلق بالانتاج في المجتمع. فارتفاعه لا بد وأن يعود الى تغير في تلك العوامل، وهذا من شأنه أن يجعل ذلك التغير دائماً. وعلى هذا فان ذلك الارتفاع سيشجع المتبادلين على الاقتصاد في استخدام النقود لغرض المعاملات، والى التقليل من الاكتناز وذلك لزيادة الاستثمار.

وكذلك اذا انخفض **المعام** فسيحدث العكس. فلا يجوز القول بجمود التوقعات في هذه الحالة. ومعنى ذلك أن دالة الطلب على النقود دالة تعتمد على عوامل حقيقية لها صفة الاستقرار في الأجل الطويل. وليس دالة غير مستقرة مثل دالة الطلب على النقود لغرض المضاربة.

الفصـــل السادس

التوازن في سوق المال

مما سبق يمكن أن نتقدم بالدوال التالية لوصف سوق الاستثمار:

$$S = S(ص ، Y) \quad (٤)$$

$$I = I_h(ص) \times I_g(ص ، P) \quad (٥)$$

حيث تمثل S المدخرات و معدل العائد على شهادات الودائع المركزية قصيرة الاجل (**المعام**) و I الاستثمار و P معدل التضخم في الأسعار، كما تمثل الحروف العليا

gوh القطاع الخاص والقطاع العام على الترتيب. وتمثل Y الدخل القومي الحقيقي وتشير الدوال السابقة الى أن الادخار يعتمد على المعام وعلى مستوى الدخل القومي. كما تشير الى أن الاستثمار الخاص ـ يعتمد على المعام اما الاستثمار العام فهو الاستثمار الحكومي في قطاع الثروة المعدنية ويعتمد على المعام. واستثمار الاصدار النقدي الجديد ويعتمد على المعام كما يعتمد على معدل التضخم المتوقع. ولذلك فان الاستثمار العام يرتبط بالشروط التالية:

(٦)

$$Ig(\text{ص}, P) \begin{cases} = 0 & \text{if } pe \geq M_t \\ > 0 & \text{if } pe < M_t \end{cases}$$

والشرط السابق يؤيد ارتباط الاستثمار العام باصدار النقد. اذ يكون ذلك الاصدار صفرا اذا زاد معدل التضخم المتوقع أن يسود في الفترة التالية Pe عن معدل التوسع النقدي أو تساوى معه، وإلا كان موجبا. ويتحقق التوازن في الاستثمار عندما يكون:

(٧)

$$S(\text{ص}, Y) = Ih(\text{ص}) + Ig(\text{ص}, P)$$

ويمكن أن نصف سوق النقد بالدوال التالية:

(٨)

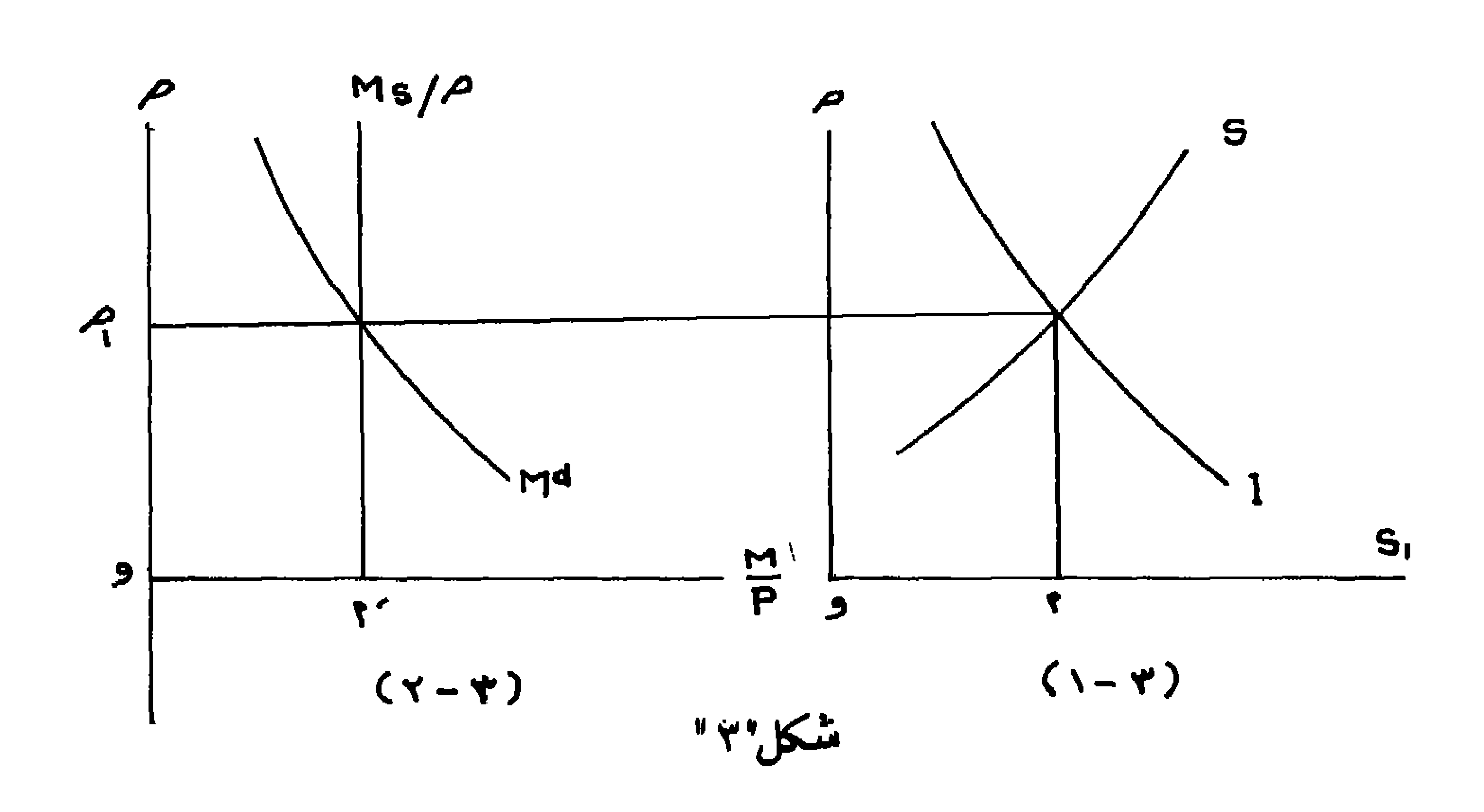
$$Ms = Ms(\text{ص}, P) \quad \begin{cases} \Delta Ms = 0 & \text{if } Pe \geq M_t \\ \Delta Ms > 0 & \text{if } Pe < M_t \end{cases}$$

$$Md = Md(\text{ص}, Y) \qquad (٩)$$

$$Ms(\text{ص}, P) = Md(\text{ص}) \qquad (١٠)$$

حيث تشير M و M للطلب على النقود وعرضها، على الترتيب. وتوضح دالة عرض النقود، أسلوب التحكم في كمية النقود فتعكس ما ذكر عن علاقة الطلب على النقود بالمعام.

ولبيان التوازن في سوق المال يمكن ان نستخدم الشكل رقم٣، والذي يجمع بين سوق الاستثمار في الشكل رقم (٣ـ١) وسوق

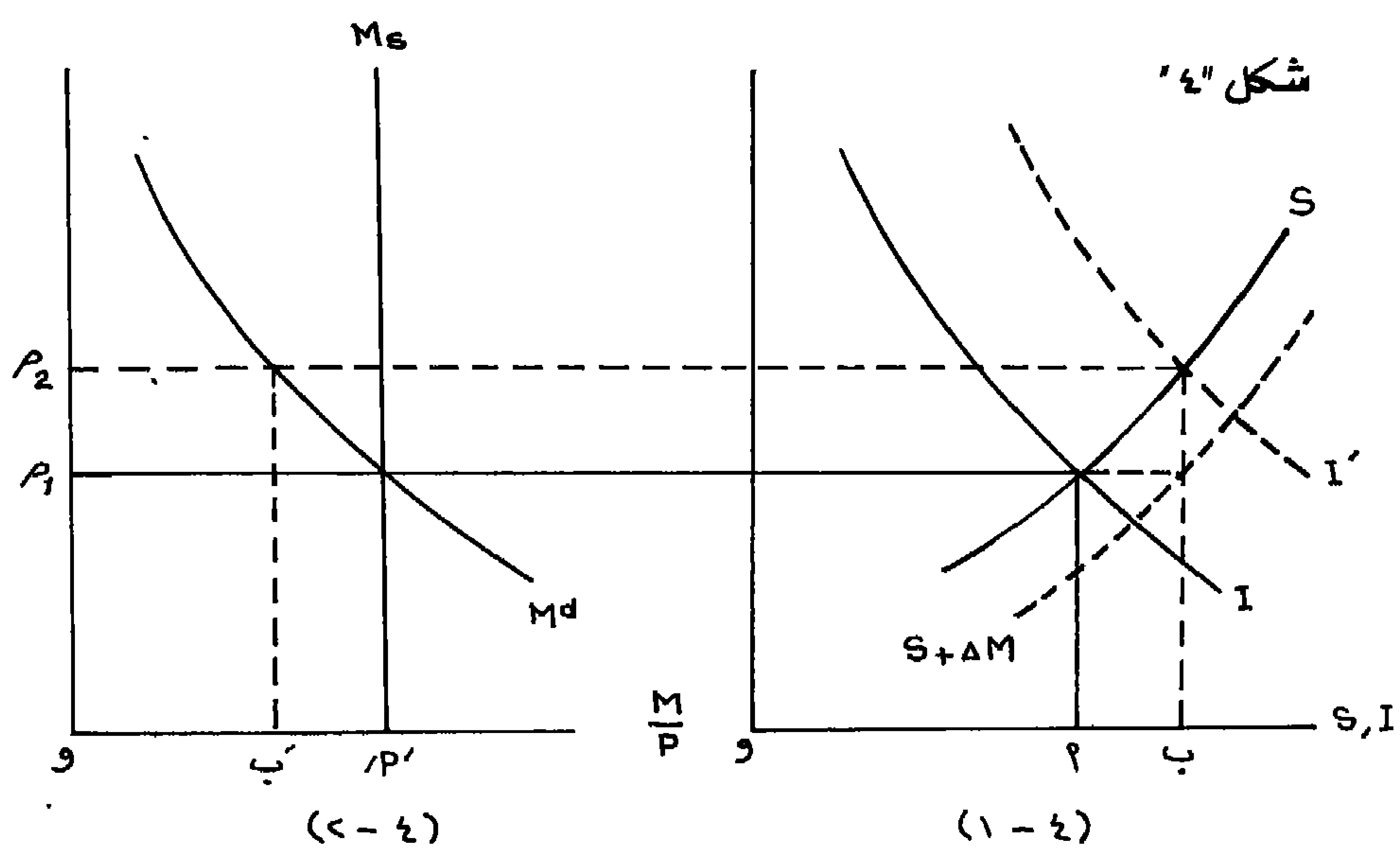


شكل "٣"

النقد في الشكل رقم (٣ــ ٢).

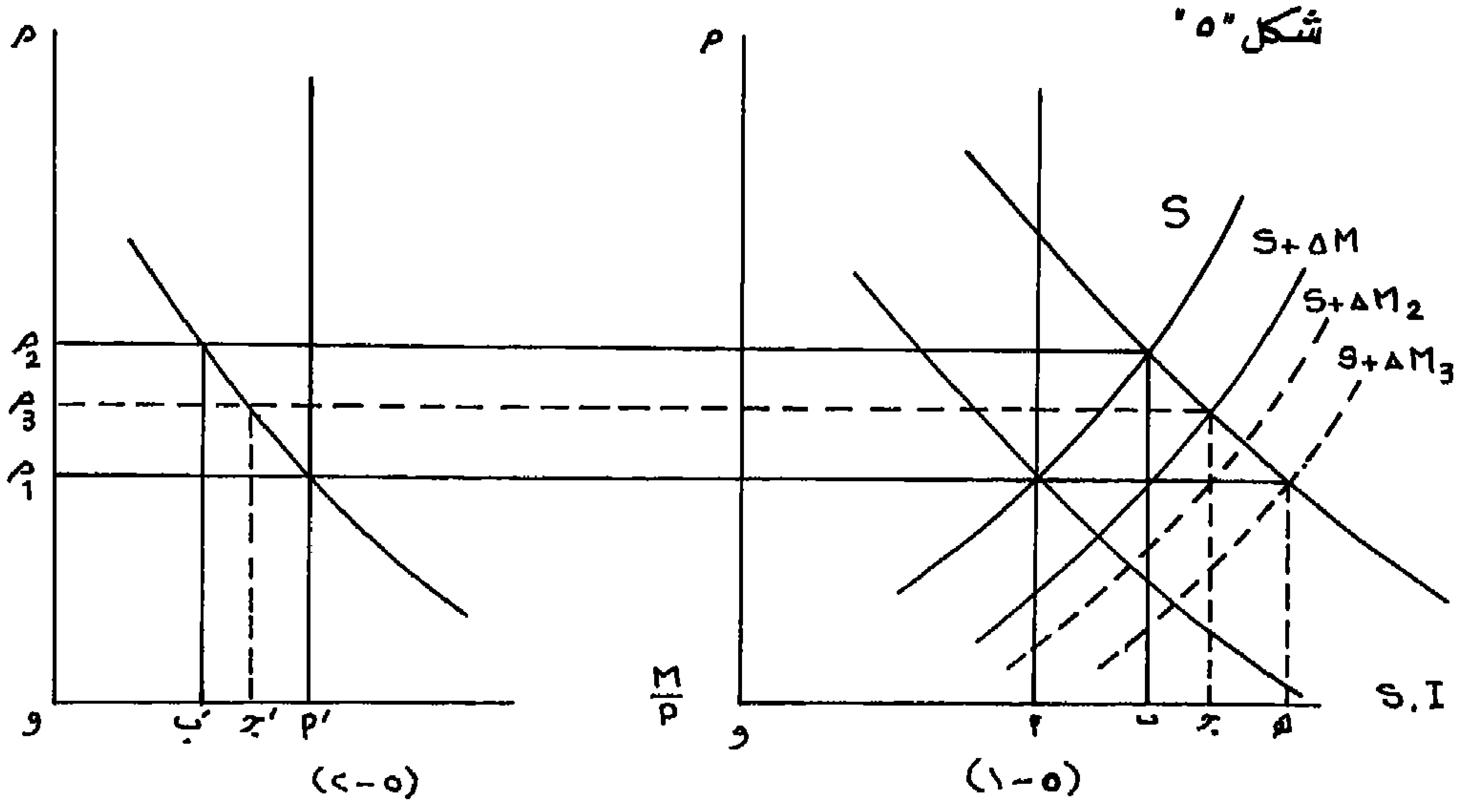
ويبين الشكل رقم (٣ــ ١) التوازن في سوق الاستثمار. حيث ينجم عن تفاعل الطلب والعرض في هذا السوق المستوى من المعام. وبوجود مستوى معين لجدول الطلب على النقود، وبمعدل معين للتضخم، فان معدل المعام التوازني في سوق رأس المال يحدد المعدل الأمثل للتوسع النقدي، والذي ينجم عنه جدول عرض النقود Ms. ذلك الجدول الذي يحقق التوازن في سوق النقد عند نفس مستوى

والآن لنفرض أنه لسبب يتعلق بالتحسن في البنية الأساسية للدولة، زادت فرص الاستثمار، مما أدى الى انتقال جدول الطلب على الاستثمار من I الى I'. عندئذ يرتفع مستوى المعام الى P_2 . وهذا يشجع (في غياب أي تغير في معدل نمو النقود) على الاقتصاد في استخدام النقد بالكمية أب وتحويلها الى الاستثمار. وهذا معناه أن جدول عرض النقود قد انتقل الى اليسار بصورة فعلية عند بَ. وفي هذه الحالة يمكن للدولة أن تصدر من النقود ما يكفي لخلق كمية من الأرصدة الحقيقية تساوي أب، وبهذا تعيد جدول عرض النقود الى سابق مستواه. ويتحرك منحنى عرض المدخرات الى، M = Sنتيجة لانتقال بعض الأرصدة النقدية من مجال الطلب لغرض المعاملات الى مجال الاستثمار.



إلا أن مستوى المعام التوازني الجديد عند 3 معناه أنه بعد عودة عرض النقود الى سابق مستواه أن الطلب على النقود لغرض المعاملات سيستوعب وَجـ فقط مما يحول الى الاستثمار كمية جديدة من الأرصدة الحقيقية تساوي أجَ (المسافة ب جـ في الشكل ٥ــ ١). ولهذا فان السلطات النقدية يمكنها أن تزيد عرض النقود مرة أخرى بقدر ب جـ =

شكل "٥"



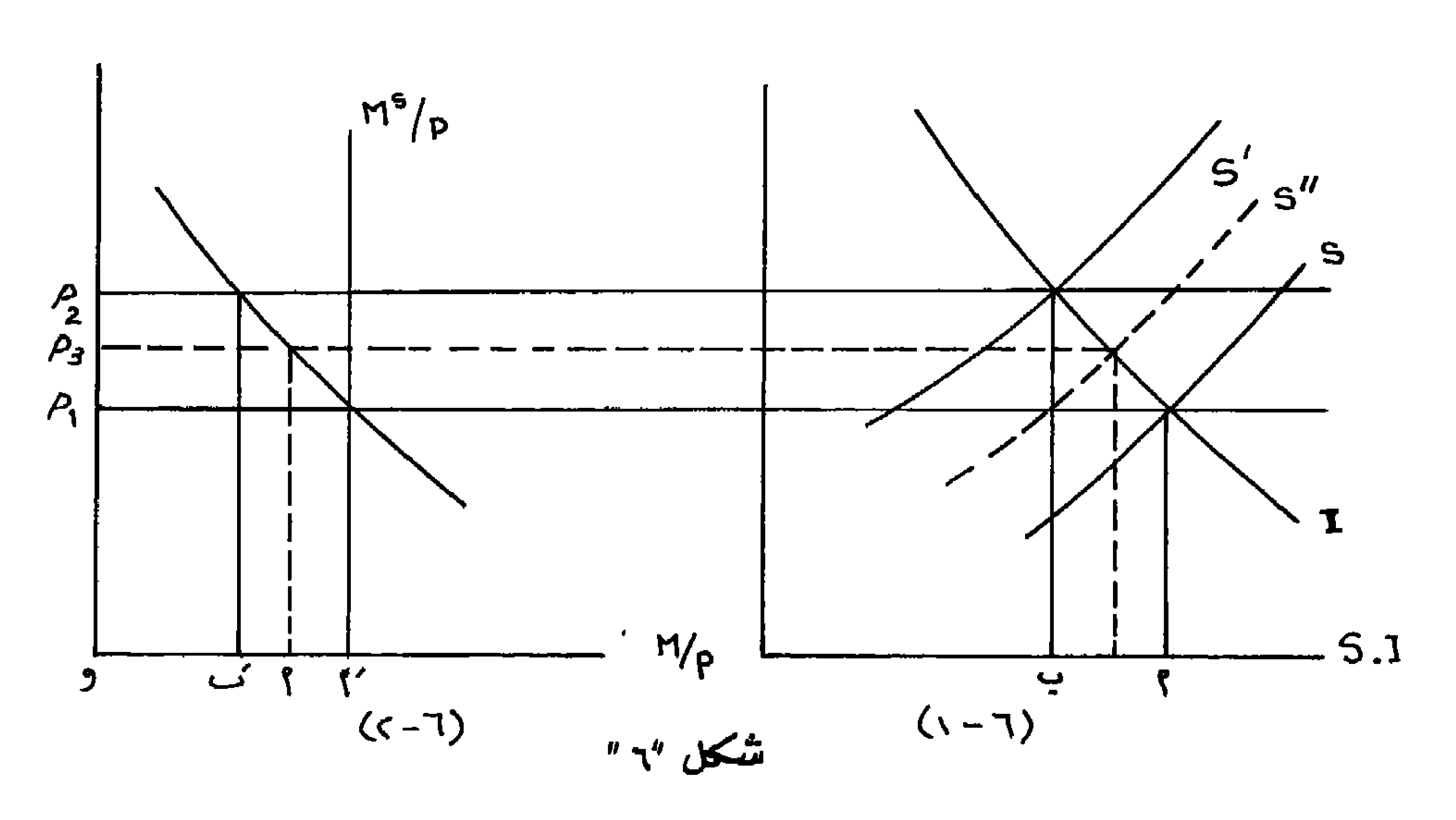
(٥-١) (٥-٢)

أجـ، لكي يعود جدول عرض النقود الى سابق مستواه، ويتحرك منحنى عرض المدخرات الى M2 × S.

وهكذا تتكرر العملية السابقة حتى يعود الاقتصاد أخيراً الى سابق مستواه من المعام I . بعد أن تكون الأرصدة الحقيقية في المجتمع قد زادت بمقدار أهـ واستوعبت جميعاً في استثمارات حقيقية.

ويمكن اجراء تحليل مشابه في حالة افتراض انخفاض مستوى الطلب على الاستثمار.

ولنفرض أنه، نتيجة لاعادة توزيع الدخل مثلا، ارتفعت معدلات الاستهلاك وانخفضت معدلات الادخار. مما أدى الى انتقال منحنى الادخار من S الىS وإلى انتقال بعض الأرصدة



(٦-١) (٦-٢)

شكل "٦"

النقدية، في أول الأمر، من الاستثمار الى الاستخدام في غرض المعاملات. أي انتقال منحنى عرض النقود من أ الى أ‌ و اذا لاحظنا أن انتقال منحنى الادخار الى اليسار سيرفع مستوى المعام الى 2 ، فان ذلك سيؤدي الى اجتذاب الأرصدة النقدية من الطلب لغرض المعاملات الى الاستثمار بالقدر أَبَ. وهذا معناه أن السلطات النقدية يمكنها أن تزيد عرض النقود بما يكفي لزيادة الأرصدة الحقيقية بهذا القدر مما يدفع منحنى الادخار مرة أخرى الى اليمين الى S. مخفضاً بذلك مستوى المعام الى 2 . ويمكن تكرار سياسة التوسع النقدي عدة مرات. إلا أنه لا ينتظر في هذه الحالة أن يعود جدول الادخار ولا المعام الى مستوييهما السابقين.

ذلك لأن زيادة الطلب على الاستهلاك، مصحوباً بمحاولة السلطات النقدية للابقاء على نفس المستوى الاستثمار سيرفع من المستوى العام للأسعار. وهذا سيؤدي بدوره الى تحطيم جزء من الأرصدة النقدية الحقيقية سوف يكون على يسار أ، ولمستوى المعام سوف يكون أعلى من P١.

الفصل السابع: السياسة النقدية في الاقتصاد غير الربوي

تستطيع السلطات النقدية في نموذج الاقتصاد اللاربوي المقدم فيما سبق من أبواب أن تغير من عرض النقود بوسيلتين. الأولى أن تضيف الى المعروض من النقود عن طريق اصدار مزيد من النقد والحاقه بالودائع. والثانية هي شراء وبيع شهادات الودائع المركزية بطريقة تشابه عمليات السوق المفتوحة التي يقوم بها المصرف المركزي في النظام الاقتصادي السائد.

وهكذا نرى أن السلطات النقدية في النموذج المقدم ليس لديها نسبة الاحتياطي المقرر Required reserve ratio ولا سعر الخصم (الربوي)، وكلاهما متاح لتلك السلطات في النظام الربوي السائد. إلا أن قلة عدد أدوات السياسة النقدية في النظام اللاربوي لا يجب أن تؤخذ على أنها من مساوىء ذلك النظام. فالعبرة ليست بعدد الأدوات المتاحة للسياسة النقدية، ولكن بمدى الحاجة لاستخدامها.

فمن الملاحظ أن المصرف المركزي في النظام المقترح يعتبر نفسه منتجاً للأرصدة الحقيقة، وليس للأرصدة الأسمية. وهذا معناه أن التوسع النقدي لابد من أن تبرره زيادة تلك الأرصدة. ولهذا فان السياسة النقدية ليست متروكة تماماً لأهواء السلطات النقدية.

فلكي يقوم المصرف المركزي بدوره كاملا، لابد عليه من مراقبة النمو الحقيقي للاقتصاد القومي، من خلال ما يراه من أداء استثماري من جانب المصارف الأعضاء. ذلك النمو الذي سيساعد المصرف المركزي، بجانب التغيرات التي طرأت على معدل التضخم في الماضي، في الحصول على المعلومات الضرورية التي تبين للمصرف، فيما اذا كان التوسع النقدي سيؤدي الى زيادة في الأرصدة الحقيقية أم لا.

ومن أكثر ما يدعو للاهتمام بالنسبة لذلك المنهج في السياسة النقدية، أن تلك السياسة تصبح متداخلة الى حد كبير مع سياسة التنمية. فمن خلال المصرف المركزي يمكن للدولة أن تشجع الاستثمار في بعض القطاعات أو بعض المناطق حسبما يحتاجه برنامج التنمية. وهذا لا يتاح بتاتا داخل النظام المالي

السائد، حيث ينصب اهتمام السلطات النقدية لا على التنمية، ولكن على سياسة الاستقرار.

على أن جانب التنمية، بما فيه من منافع، يجب ألا يشغلنا عن مقارنة النظام اللاربوي في مجال الاستقرار بالنظام الربوي. وفي هذا المجال يتضح أن السياسة النقدية في الاقتصاد اللاربوي مقيدة بشكل فعال بمعدل التضخم. وكما يذكر القارىء مما سبق، يجب على المصرف المركزي من أن يتأكد أن أي توسع نقدي يقوم به، لا يؤدي الى تضخم سعري يلغي معظم آثاره أو كلها على حجم الأرصدة الحقيقية. وهذا معناه أن الاستقرار الاقتصادي ليس مجرد هدف تستخدم أدوات السياسة النقدية في الوصول اليه، ولكن الاستقرار الاقتصادي يصبح في نفس الوقت شرطاً ضرورياً لاستخدام أدوات السياسة النقدية.

ومما يؤكد أهمية الاستقرار الاقتصادي اللاربوي دور بيت المال. فالمصرف المركزي لا يترك فرصة لخلق أرصدة حقيقية دون أن ينتهزها. وهذا يلغي الحاجة تماماً لتحقيق عجز في ميزانية الدول عن طريق التوسع النقدي. مثل هذا العمل التضخمي ليس له ضرورة ولا منه فائدة. ومع ذلك فان الدولة تمتلك المرونة الكافية للتوسع في انفاقها عن طريق الضرائب والزكاة.

على أن من أفضل ما يتميز به النظام اللاربوي أن قواعد السياسة النقدية فيه تعطي مسألة الاستقرار الاقتصادي أهمية أقل مما تحصل عليه في ظل النظام السائد. وفي نفس الوقت، فان مسألة التنمية تحظى بالوزن الأهم. وذلك في حد ذاته تصحيح للأولويات تأخر تطبيقه لوقت طويل.

الفصل الثامن

الانتقال من النظام الربوي الى النظام الاسلامي

أولا: موازنة المصرف المركزي في النظامين الربوي واللاربوي:

لكي يمكن النظر في السبل الممكنة للتحول من النظام الربوي الى النظام الاسلامي يجب مقارنة الموازنة العامة للمصرف المركزي في ظل النظام الأخير، والتي سبق ذكرها في الباب الرابع، بالموازنة العامة للمصرف المركزي في ظل النظام الأول والتي يمكن تلخيص أهم عناصرها فيما يلي:

الموازنة العامة للمصرف المركزي
في ظل النظام الربوي

أصول	خصوم
○ أصول أجنبية	○ مطلوبات للأجانب
○ مطلوبات من الحكومة والمؤسسات الحكومية	○ ودائع حكومية
○ مطلوبات من المصارف التجارية والمتخصصة	
	○ حسابات رأس المال
	○ النقود الاحتياطية

والنظر في الموازنة السابقة يوضح للقارىء أنه لكي تتحول تلك الموازنة من النوع المذكور في الباب الرابع، يجب أن يتم القيام بما يلي:

1 ــ اعادة تركيب هيكل الأصول والمطلوبات الأجنبية على أساس غير ربوي.

2 ــ تصفية المطلوبات من الحكومة والمؤسسات الحكومية مع اقتصار النظام المصرفي على

3 ـ اعادة تركيب هيكل صافي مطلوبات المصارف التجارية المتخصصة بما يتفق والمهام الجديدة التي ستوكل للمصارف الأعضاء.

ومعنى كل ماسبق أن موازنة المصرف المركزي في ظل النظام غير الربوي سوف تأخذ بصفة عامة الصورة التالية:

الموازنة العامة للمصرف المركزي في ظل النظام غير الربوي

أصول	خصوم
أصول أجنبية	**مطلوبات للاجانب**
o نقد أجنبي	o شهادات ودائع واقراض مركزية لدى غير المقيمين
o استثمارات عن طريق مصارف اسلامية غير مقيمة عاملة داخل نظم ربوية	
o شهادات ودائع مركزية تصدرها مصارف مركزية لنظم غير ربوية	
	مطلوبات للحكومة والمؤسسات الحكومية
	o حسابات استثمار لصالح الحكومة والمؤسسات الحكومية
	o شهادات ودائع واقراض مركزية للمؤسسات الحكومية
المصارف الاعضاء	**المصارف الاعضاء**
o ودائع مركزية	o شهادات ودائع مركزية لدى المصارف الاعضاء
o حسابات اقراض	
	القطاع الخاص
	o شهادات ودائع مركزية
	حسابات اصدار النقود

ويبدو من تلك الموازنة فروق هامة أولها أن المصرف المركزي لا يستطيع —في ظل النظام غير الربوي— أن يحتفظ بأدوات نقدية أجنبية ذات عائد ربوي كسندات الحكومات مثلا. إلا أن اضطرار المصرف المركزي للاحتفاظ بموجودات أجنبية لعدة أغراض من بينها تمويل التجارة الخارجية يمكن أن يتبعه استثمار لتلك الموجودات في استثمارات قصيرة ومتوسطة الأجل. ويمكن تحقيق ذلك عن طريق التعامل من خلال عدد من «المصارف الاسلامية» .التي تقوم بأعمال غير ربوية خارج الدولة المعنية. ومن الواضح أن تلك المصارف سميت اسلامية لأنها تتبع أساليب الاستثمار غير الربوية بالرغم من وجودها داخل نظم نقدية ربوية. كما يمكن للمصرف المركزي أيضا أن يستثمر موجوداته الأجنبية في الدول التي تتبع نظما اقتصادية غير ربوية عن طريق حمل شهادات الودائع التي تصدرها مصارفها المركزية.

وبالمثل فإن غير المقيمين يمكنهم أن يستثمروا بعض مالديهم من مطلوبات على الدولة المعنية من خلال مصرفها المركزي عن طريق الاحتفاظ بشهادات الودائع المركزية التي يصدرها ذلك المصرف.

أما من حيث علاقة المصرف المركزي بالحكومة والمؤسسات الحكومية، فانه ماقد يكون لديها من فائض للسيولة (35) يمكن وضعه في حساب استثمار لدى المصرف المركزي لاستثماره بشتى الطرق في أنشطة القطاع الخاص. كما يمكن لتلك المؤسسات أيضا أن تحتفظ بشهادات ايداع واقراض مركزي لنفس الغرض. ولا تختلف علاقة المصرف المركزي بالمصارف الأعضاء وبالقطاع الخاص عما بيناه من قبل.

ثانيا: خطوات التحول الى النظام اللاربوي.

من الواضح بعد مقارنة موازنة المصرف المركزي في ظل النظام الربوي بما هي عليه في ظل النظام غير الربوي أن الانتقال الى النظام غير الربوي يحتاج الى خطوات معينة لابد من اتخاذها تدريجيا. نلخصها فيما يلي:

(أ) اصلاح النظام الضرائبي

نظرا لأن النظام المالي الاسلامي دعامته الزكاة ولأن منطق العدالة الضريبية يجعل ضرائب الدخل أفضل الانواع من حيث امكان تطبيق درجة معقولة من التصاعد في معدلاتها. فان اعتماد الحكومات المسلمة في ايراداتها على الضرائب غير المباشرة بجانب الاقتراض من المصرف المركزي ومن الجمهور يحتاج الى تغيير جذري.

ويمكن البدء في احداث ذلك التغيير عن طريق تأسيس نظام مفصل وشامل لضرائب الثروة والدخل. بحيث يتم دوريا قيد التغير الطارىء على ثروات المواطنين ودخولهم. ويتم من خلال ذلك تحصيل وتوزيع الزكاة، كما يتم تحصيل ضرائب الدخل بقدر حاجة الدولة.

ولا شك أن مثل هذا النظام يحتاج الى اعادة تدريب العاملين في الشئون الضرائبية. وتجهيز مؤسسات الضرائب بالمعدات اللازمة وخصوصا الحاسبات الكهربية. كما يحتاج النظام أيضا الى تغيير التشريعات الضريبية لتتلائم مع ضرورات جمع الزكاة وتوزيعها مركزيا. وجمع الضرائب بالقدر الذي تحتاجه الدولة وبالطريقة التي تحقق العدالة الضريبية المطلوبة. ولما كان الاصلاح الضريبي يحتاج الى وقت طويل لتطبيقه وتثبيت التغير في

المؤسسات الضرائبية، فانه من اللازم البدء به قبل غيره.

(ب) التحول التدريجي الى نظام الاحتياطي الكلي

سبق بيان أنه من ضرورات تمكين السلطات النقدية من أن تصبح منتجة للأرصدة الحقيقة بدلا من مجرد اصدار النقود، فانه لابد من الغاء نظام الاحتياطي الجزئي واستبداله بنظام الاحتياطي الكلي.

ومن المسلم به أن التحول الفجائي من نظام الاحتياطي الجزئي قد يؤدي بالموقف المالي لبعض المصارف الى الحرج وقد تضطر بعضها الى الافلاس.

لذلك لزم التدرج في ذلك التحول، واعطاء المصارف التجارية الفرص الكافية لتصفية الودائع المشتقة عن طريق عدم تجديد القروض الممنوحة للعملاء والامتناع عن تقديم مزيد منها.

على أن التحول الى نظام الاحتياطي الكلي سوف يقلل من عرض النقود اقلالا خطيرا، اذا ما بقيت كمية النقود الحكومية على حالها. وهذا قد يسبب انكماشا لا داعي له في الاقتصاد القومي. لذلك كان من الواجب تعديل عرض النقود الحكومية بالقدر الكافي لمنع حدوث انكماش نقدي.

ويمكن القيام بذلك عن طريق البدء في فتح الودائع المركزية لدى المصارف الأعضاء، بعد أن توضع لتلك المصارف القواعد اللازم اتباعها عند استثمارها.

(جـ) تحويل المصارف التجارية الى مصارف أعمال

يقترح أن يكون تدريب العاملين بالمصارف على مهام الاستثمار بالمشاركة نقطة البدء في هذا السبيل. ويمكن تحقيق ذلك عن طريق انخراطهم في دورات مركزة عن تقييم المشروعات ومتابعة تنفيذها وحل المشاكل التي تعترض رجال الاعمال.

كما يلزم أيضا اعادة تنظيم المصارف في القالب الاداري والفني الملائم لمهامهم الجديدة. فقد يكون من المناسب تخصيص الدوائر الفنية وفقا لنوع الاستثمار كتجاري وصناعي وزراعي مثلا. وقد يرى من المناسب فتح دائرة خاصة للاستثمار قصير الأجل. وقد يحبذ البعض الفصل اداريا بين تقييم المشروعات من جهة ومتابعتها من جهة أخرى.

(د) الاصلاح الانتاجي

يحتاج تدعيم النظام المصرفي اللاربوي الى أن يتجه دور الدولة الاستثماري وجهتين مستقلتين. الاولى هي العناية باستغلال الثروة المعدنية وتوفير الطيبات العامة. وللدولة في هذا المجال دور مباشر يمكن أن يقتصر على استعمال مؤسسات القطاع الخاص لهذا الغرض تحت اشراف حكومي، أو أن يمتد الى انشاء مؤسسات حكومية انتاجية لهذا الغرض، وفقا لما تقتضيه متطلبات الكفاية الانتاجية.

والوجهة الثانية هو دور الدولة كمستثمر في القطاع الخاص. وهذا سيكون محكوما ولابد بالأهداف التنموية والتي قد ترتبط بتشجيع قيام انماط معينة من النشاط الاقتصادي، أو مجرد حفز النمو الاقتصادي بصفة عامة. وأفضل وسيلة لتحقيق هذا الغرض هي أن تفتح الحكومة حسابات استثمار لدى المصرف المركزي لكي يوجه مافيها من موارد الى أنشطة اقتصادية معينة وبتخصيص محدد وفقا للأهداف التنموية العامة، عن طريق المصارف الاعضاء.

أما الموارد التي تفضل الدولة توجيهها لحفز النمو الاقتصادي، دون قصد حفز نشاط اقتصادي بعينه، فيمكن توجيهها عن طريق شراء الدولة لشهادات الودائع المركزية.

ويحتاج ذلك التوجيه الى أن تسلم الدولة ملكية مؤسساتها الانتاجية، فيما عدا تلك التي تعمل في مجال الثروات المعدنية والطيبات العامة، الى القطاع الخاص عن طريق بيع حصصها في تلك المؤسسات تدريجيا، بعد وضع ما يلزم من ضمانات تشريعية لاستمرار تلك المؤسسات في نشاطها دون توقف أو تباطؤ.

كما يحسن بالدولة أن تعيد تقييم دور المؤسسات الانتاجية الحكومية في مجال الثروة المعدنية والطيبات العامة لتحدد فيما اذا كانت عوامل الكفاية الانتاجية تحتم بقاء هذه المؤسسات أو تحويل بعضها الى مؤسسات غير حكومية.

ومن الملاحظ أن النظام الاقتصادي الاسلامي يحقق عدالة توزيع الثروات عن طريق باب الزكاة. وأن الأهداف التنموية للمجتمع يناط بها للمصرف المركزي عن طريق تخصيص الاستثمارات بين الأنشطة المختلفة. لهذا فإن دور القطاع العام في تلكما المجالين، والذي تبرره في العادة الفلسفة المجتمعية الماركسية، يصبح لا ضرورة له في نظامنا المقترح.

(هـ) تصفية الدين العام

سوف تحصل الدولة على موارد مالية من جراء اعادة توزيع الملكية الصناعية بين القطاعين الخاص والعام. ويمكن أن يستخدم جزء من هذه الموارد لتصفية الدين العام تدريجيا، على أن يلازم ذلك قيام المصرف المركزي بما يلزم من سياسة نقدية للحفاظ على مستوى الأسعار عن طريق ضبط معدل التوسع النقدي.

كما يمكن في نفس الوقت أن يستخدم ما تبقى من تلك الموارد في دعم استثمارات الحكومة عن طريق المصرف المركزي.

الهوامش

١- siddiqi, M. Nejattulah «Islamic Approaches to Money, Banking and Monetary Policy, «International Seminar on Monetary and Fiscal Economics of Islam," Mecca, Oct.1978, pp. 12 ff.

٢- Shaikh Irshad Ahmad, Interest - Free Banking, Orient Press of pakistan, no date.

سامي حمود، **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية**، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة 1976.

M. Abdullah Al-Araby, contemporay Bank Transactions and Islam's Views Thereon, Islamic Thoughts, Aligarh, 11 (3,4), July 1967. PP. 10-43.

Mahmoud Abu Saud, Interest-Free Banking, The First International Conference on Islamic Economics,

محمد باقر الصدر، **البنك اللاربوي في الاسلام**.

أحمد عبد العزيز النجار، **بنوك بلا فوائد**، جدة، 1972.

أحمد عبد العزيز النجار، **منهج الصحوة الاسلامية**، جدة، 1977.

٣ — **M. Umer Chapra**. The Economic System of Islam, **London, 1970**

M. Umer Chapra. «Money and Banking in an Islamic Framework», Seminar on Monetary and Fiscal of islam, Mecca, Oct. 1978.

معبد على الجارحي، **السياسة النقدية في اقتصاد لا ربوي**، المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الاسلامي، 1980 .

M. Nejattullah Siddiqu, Banking Without Interst, Lahore, 1972.

٤ — M. Umer Chapra, «Money and Banking in an Islamic Framework,».

٥ — هناك اختلاف فقهي فيما اذا كان في المال حق غير الزكاة. ولتفصيل اختلاف الرأي يرجع الى يوسف القرضاوي، **فقه الزكاة**، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت 1977، الجزء الثاني، البابين الثامن والتاسع.

(٦) يلاحظ أن جميع السلع يمكن استخدامها، بدرجات متفاوتة كمخزن للقيمة وكمعيار للقيمة. إلا أن النقود هي وحدها التي يمكنها أن تقوم بوظيفة وسائل التبادل.

(٧) أنظر في هذا المجال: معبد على الجارحي، **العرض الأمثل للنقود والسياسات النقدية المثلى**، رسالة دكتوراة، جامعة جنوب كاليفورنيا، ١٩٧٥ وخصوصاً الباب السادس.

(٨) لعل القارىء قد لاحظ الآن أن لفظ الربا يستخدم للاشارة الى ما يسمى Interest، وما يترجم عادة الى كلمة الفائدة.

(٩) يلاحظ القارئ أن المناقشة هنا تقتصر على جوانب الكفاية Efficiency، ولا تتعرض لجوانب عدالة توزيع الدخول Equity.

(١٠) سنناقش إصدار النقود مقابل الالتزامات الأجنبية. وأثر الإقراض على عرض النقود فيما بعد..

(١١) لحصر ومقارنة وتحليل أهم الآراء في هذا السبيل أرجع الى:

Choudhry, N.S. Interration of Fiscal And Monetary Sectors in Econometric Models: A Survey of Theortical issues and Empirecal Findings, **International Monetary fund Staff Papers.** Vol. 23,No 2 pp. 395 - 440

(١٢) هذا كله بالطبع مع إفتراض بقاء الأشياء الأخرى على حالها.

(١٣) نعني بمعدل النمو هنا معدل النمو الحقيقي في الناتج القومي من السلع والخدمات.

(١٤) من الملاحظ أن تزايد معدل النمو يعني تناقصاً في فائض المطلوب على المعروض بمعنى أن $\frac{2\ (dsi)}{d2t}$ تكون سالبة في المعادلة رقم (3) أعلاه

(١٥) وهذا يعني أن المنحنى يميل بزاوية قدرها ٤٥°. كما أنه في هذه الحالة تنطبق نظرية كمية النقود تماما.

(١٦) قد تشمل هذه المشتروات أصولا أجنبية نقدية أو حقيقية..

(١٧) تعتبر الوديعة الجارية أمانة لدى المصرف ولذلك فهو ملزم بردها عند الطلب. على أنه قد يحدث لسبب أو لآخر ألا يتمكن المصرف من رد هذه الودائع وبالسرعة المطلوبة. لذلك فقد لجأت المصارف التجارية الامريكية الى الاشتراك في نظام تأمين حكومي للودائع يشترك فيه كل مصرف بمبلغ يتناسب مع قيمة الودائع لديه. ويدفع الاشتراك الى المؤسسة الاتحادية للتأمين على الودائع FDIC. والتي تتعهد بدورها برد وديعة أي عميل اذا ما لم يتمكن المصرف من ردها وذلك في حدود قصوى معينة. على أنه من الملاحظ أنه قد يكون لتلك المؤسسة صفات ربوية، وخصوصاً فيما يتعلق باستثمار أموالها. الا أن تلك الصفات ليست ضرورية. فمن الممكن أن تستثمر أموالها في حالة الاقتصاد غير الربوي في شكل ودائع مركزية. كما أنه من الملاحظ أيضاً أن جزءاً كبيراً من عدم قدرة المصرف على سداد ودائعه يعود لنظام الاحتياطي الجزئي Fractional reserves والذي سنبين فيما بعد أنه لا يصح اتباعه في حالة الاقتصاد غير الربوي.

(١٨) M. Friedman, **A Progam For Monetary Stability** Now York Fordham Uninersity press, 1959.

(19) L.W. Mints, **Monetary Policy for a Competive Society**, New York: Macraw-Hill Book Co., 1950, P 186; G.S. Tolly, "Providing for the Growth of the Money Supply **Journal of Political Economy**, 65 December 1965, 465-485, espcially pp. 477-484; M. Friedman. A Program for Monetary Stability, New York: Fordiam University Press, 1959, pp. 71-73; M. Friedman, "The optimum Quantity of Money," **in the Optimum Quantity of Money and Other Essasys**, Chicago: Aldine Publishing Co., 1969, pp. 1-50 P. Samuel son, what Classical and Neoclassical Monetary Theory Really Was, **Canadian Journal Of Economics**, 1, Frdruary 1968), 7-10; P. Samuelson, Nonoptimalty, of Money Holdings Under Laissez- Faire, **Canadian Journal of Economics**, 2 May 1969, 303-308; J. Tobin Notes on Optimal Mone-Tary Growth **Journal of Political Economy** 76, pp. July / August 1968, 833-873-

(20) أصبح امكان تطوير الأعمال المصرفية اسلامياً قضية مسلم بها بفضل ممارسات المصارف الاسلامية الموجودة حالياً. انظر أيضاً سامي حسن أحمد حمود: **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية**. دار الاتحاد العربية للطباعة ــ القاهرة 1976.

(21) للأخلاق الاسلامية دور في هذا المجال، اذ لا يتفق مع خلق المسلم أن يقترض دون حاجة ماسة.

(22) The Theory of Finance, New York. Musgrave, Mc Graw - hill 1959 R.A.

(23) لمزيد من التفصيل: يوسف القرضاوي، **فقه الزكاة**، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت ١٩٧٧.

(24) يوسف القرضاوي، المرجع السابق ــ ص 550 ــ 555.

(25) للزكاة مصارف أخرى ولكن الفقراء لهم الأولوية في الحصول عليها.

(26) باستثناء العناصر التي لا ترتبط مباشرة بموضوع المناقشة.

(27) لا يبيح الإسلام اعطاء ضمانات مماثلة للشهادات سابقة الذكر.

(28) هذا معناه أنه لو وظفت النقود في السندات الحكومية ذاتها، فإن معدل العائد من الاستخدام البديل يمثل نفقة الفرصة الضاعة لذلك التوظيف.

(29) يستخدم لفظ المضاربة هنا بمعنى الاحتفاظ بالشيء توقعاً لارتفاع الأسعار، أو بيعه توقعاً لانخفاض الأسعار بغرض الربح من ذلك وليس بالمعنى الفقهي الخاص بعقد المضاربة.

(30) J.M. Keynes, The General Theory of Employment, Interest and Prices, London: The Macmillan, 1963

(31) W.J. Baumol, «The Transactions Demand For cash : An Inventory Theoretic Approach,» Quartyerly Journal of Ecnomics, Nov. 1952.

(32) J. Tobin, «Liquidithy Preference as Behavior towards Risk» Review of Economic Studies, Feb. 1958.

(33) من المعروف أنه في النظام الربوي تكون العلاقة عكسية بين معدل الربا وبين أسعار الأصول النقدية بصفة عامة.

(34) تتكون الكلمة من الحروف الأولى لكلمات معدل عائد الودائع المركزية باستثناء أداة التعريف في آخر كلمة. ويمكن أيضاً فهمه على معناه الأصلي (مشتقا من فعل عام) بمعنى المكان الذي تطفو عليه الأشياء فوق مستوى معين. ذلك لأن هذا المعدل هو الذي يسوي بين استخدام النقود والاستثمار في الودائع المركزية.

المراجع المستخدمة :

1- Ahmad, Shaikh Irshad, **Interest-free Banking,** Orient Press of Pakistan, no date.

2. Al-Jarhi, Mabid Ali M.M., **The Optimal Supply of Money and Optimal Monetary Policies,** Ph. D. Dissertation, Los Angeles: University of Southern California, 1975.

3. Baumol, W.J., **"The Transaction Demand for Cash: An Inventory Theoretic Approach,"** Nov. 1952.

4. Charpra, M. Umer, **"Money and Banking in an Islamic Framework,"** Seminar or Monetary and Fiscal Policies of Islam, Oct. 1978.

5- Chapra, M. Umer, **The Economic System of Islam,** London, 1970.

6. Chaudhry, N.S., "Integration of Fiscal and Monetary Sectors in Econametric Models: A Survey of Theoretical Issues and Empirical Findings, "**International Monetary Fund Staff Papers, Vol. 23, No. 2, pp. 395-440.**

7. Friedman, M., **A Program for Monetary Stability, New York: Fordham University Press, 1969.**

8. Friedman, M., **The Optimum Quantity of Money and other Essays,** Chicago: Aldine Publishing Co., 1969.

9. Keynes, J.M.,**The General Theory of Employment, Interest and Money,** London: Macmillan, 1936.

10. Mints, L.W., **Monetary Policy for a competitive Society,** New York: McGraw-Hill Book Co., 1950.

11. Musgrave, R.A., **The Theory of Finance,** New york: McGraw-Hill Book Co., 1959.

12. Samuelson, P., "Nonoptimality of Money Holdings Under Laissez-Faire," **Canadian Journal of Economics,** Vol. 1 February, 1968, pp. 7-10.

14. Siddiqi, M. Nejattullah, **Banking Without Interest,** Lahore, 1972.

15. Siddiqi, M. Nejattullah, **"Islami Approaches to Money, Banking and Monetary Policy,"** Seminar on Monetary and Fiscal Economics of Islam, Mecca, Oct. 1978.

16. Tobin, J., "Liquidity Preference as Behavior Towards Risk," **Review of Economic Studies, Feb. 1958.**

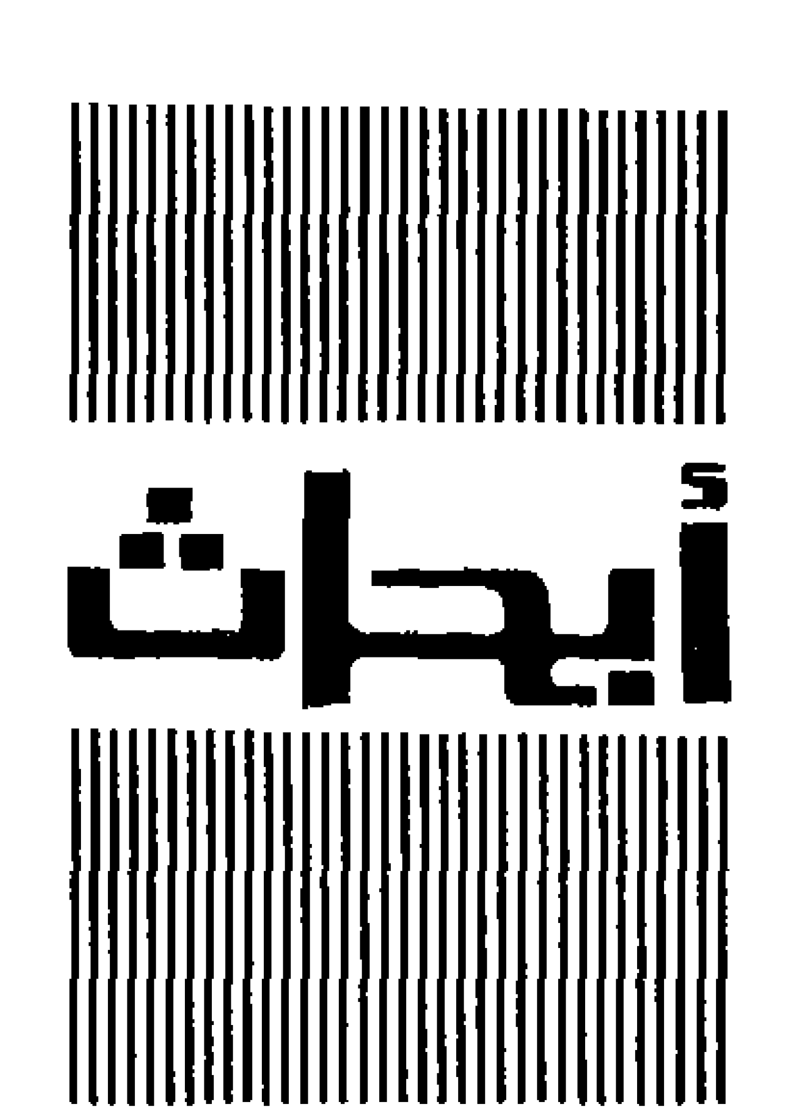
17. Tobin, J., "Notes on Optimal Monetary Growth," **Journal of Political Economy,** Vol. 76, July/August 1968, pp. 833-873.

18. Tolly, G.S., "Providing for Growth of the Money supply," **Journal of Political Economy,** Vol. 65, December 19, 1957, pp. 465-485.

(١٩) معبد علي الجارحي، **السياسة النقدية في اقتصاد لا ربوي** المركز العالمي لأبحاث الاقتصاد الإسلامي، ١٩٨٠.

(٢٠) سامي حمود، **تطوير الأعمال المصرفية بما يتفق والشريعة الاسلامية**، دار الاتحاد العربي للطباعة، القاهرة ١٩٧٦.

(٢١) يوسف القرضاوي، **فقه الزكاة**، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٧٧.



الإدارة في الإسلام

نماذج من الفكر والتطبيق

د. عبدالحميد بهجت فايد

* المعهد العربي للتخطيط ــ الكويت

مقدمة

منذ فجر التاريخ وهناك محاولات متفرقة لتفسير بعض جوانب العمل الاداري، فعلى أوراق البردى المصرية القديمة وفي تعاليم كونفوشيوس نجد عبارات وحكما توضح أهمية التخطيط للمستقبل وجدوى تنظيم العمل وضرورة المراقبة بعضها جاء خلال رواية ومنها ما جاء في الحديث عن أنماط الأخلاقيات السليمة التي يجب ان تسود في المجتمع.. كما أشار سقراط في أكثر من موضع لبعض الجوانب المتعلقة بالممارسة الادارية كالخصائص التي يجب ان يتميز بها الرئيس او القائد الناجح وأهمية اختيار المساعدين كما أوضح أن ادارة الأعمال العامة تحتاج الى رجال تختلف أخلاقهم عمن يديرون أعمالا خاصة.

أما الاجتهادات التي عبرت عنها أعمال عظيمة مثل بناء الاهرامات أوشق الترع في مصر القديمة او ادارة العمليات الحربية الكبرى في الدولة الرومانية القديمة فقلما نجد لدينا من المخلفات سواء النقوش او الكتابات ما يوضح «المبادىء» أو «النظريات» التي على أساسها أدير هذا النشاط الضخم، وبالتالي فاننا نجد صعوبة في تقنين الأفكار وفي استخراج نظرية منها.

ومن التجارب الانسانية التي تتسم بقدر كبير من الوضوح سواء في المنهج النظري الذي بنيت عليه أو في أسلوب الممارسة هو تنظيم الكنيسة الكاثوليكية الرومانية القديمة فلقد استطاع هذا التنظيم ان يعمر طويلا لأنه بني على أسس تنظيمية واضحة وفعالة ومن أهم هذه الأسس تدرج المستويات الادارية (الهيرالكية) والتوزيع المتناسق للسلطات وسيادة مبدأ التخصص في ممارسة الأنشطة المختلفة التي تتولاها الكنيسة واستخدام السلطة الاستشارية سواء في شكل هيئات

أو لجان هذا بالاضافة إلى نظام اتصالات جيد يربط بين الكنيسة وبين عامة الشعب.

ولعل القواعد والأحكام القرآنية وما يستشف من الأحاديث النبوية المنسقة للعلاقات البشرية والمتصلة بتنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمسلمين كأفراد وجماعات ودولة وما اتصل من هذه الدولة وتوسع على أيدي الصحابة يمثل أرقى النماذج الادارية التي استندت على مبادىء بالغة الأهمية يظن انها لم تكتشف إلا في العصر الحديث.

ويرى الكاتب ان هناك تقصيراً واضحاً في التعرف على نظام الادارة في الاسلام، ذلك ان معظم الباحثين والمهتمين بقضايا الادارة والتنظيم ـ وهو واحد منهم ـ قد ركن الى المراجع الغربية لينهل منها والى النظريات الأجنبية ليروج لها دون ان يلجأ الى هذا التراث الخصب من الفكر الاسلامي خصوصاً وأن هذا الفكر قد خضع للتطبيق خلال فترة طويلة من الزمن وثبت نجاحه الذي تأكد من خلال انتشار الدين الاسلامي من المحيط الأطلسي حتى الصين.

وربّ قائل يقول بأن تفاوت المشكلات لاختلاف العصر قد يفسد القضية أو على الأقل يصيبها ببعض الخلل ولكن هنا يجب التفرقة بين المبادىء الادارية وبين التكنيك الاداري.. فالمبادىء وهي التي تمثل فروضا سبق إختبارها وتأكد نجاحها بالتطبيق المتواصل توجد هنا وهناك عبر المساحة كما انها ايضا توجد هنا وهناك عبر الزمن وبالتأكيد من الممكن ان تحدث إضافات مستمرة على حصيلة المبادىء المتوفرة وهذا ما يفرضه منطق التطور والارتقاء ولكن ليس عدلا الادعاء بوجود مبادىء ادارية تم اكتشافها أو التوصل اليها مع بداية حركة الادارة العلمية في أوائل القرن العشرين على الرغم من شيوعها نظريا في أحكام الدين الاسلامي وتطبيقاً من بناء الدولة الاسلامية.

أما التكنيك أو مجموعة الوسائل الفنية التي يمكن بها تطبيق مبدأ معين فقد تختلف، وهي بالتأكيد تتطور من وقت لآخر عاكسة التقدم المستمر في العلوم الاكاديمية والتطبيقية، ومن هنا يمكن القول مثلا أن نظام الادارة الاسلامي قد وضع مبدأ الرقابة المستمرة على النتائج ولكن استخدام تكنيك وأدوات مثل الميزانيات المتحركة او بيرت BERT أو مؤشرات التحليل المالي الى غيرها من الأدوات الحديثة، فنحن لا ندعي السبق اليها لأن هذه الأدوات جاءت كمصلحة طبيعية لتطورات سابقة في علوم الاقتصاد والرياضة وغيرها، وهي أصلا لم تكن موجودة عند ظهور الثورة الصناعية وحركة الادارة العلمية على سبيل المثال، كما إنها قابلة للتطوير عملا بسنة التطور والارتقاء.

وبديهي ان البحث في أصول وقواعد النظام الاداري الاسلامي عملية واسعة ينبغي ان تتسم بالعمق ولعل أفضل اسلوب لتناولها هو اسلوب الفريق الذي يضم فقهاء الدين

وباحثي الادارة والاقتصاد، فتناول هذه القضايا ينبغي ان يتم بقدر كبير من الحذر والعالم ــ أياً كان ــ لم يؤت من العلم إلا قليلا.

ولعل هذه فرصة ملائمة لتوضيح بعض المبادىء الادارية ــ التي يعتقد انها قننت حديثاً فقط ــ التي تمثل ركائز أساسية في نظام الادارة الاسلامي، ولكن من المهم الاشارة بادىء ذي بدء الى ان فلسفة الدعوة هي عبادة الله وترك عبادة الأوثان وأن تلك الأحكام جاءت منذ خمسة عشر قرناً ولتنظيم الحياة الاقتصادية والاجتماعية في مجتمع بدوي يتميز بالبساطة والصغر ولذلك فمن المتوقع ان تأتي هذه الأحكام مطابقة لطبيعة الموقف الحضاري العام ومتمشية مع فلسفة الدعوة وأهدافها، ولكن مع تحليلها في ضوء معطيات العصر سوف نكتشف انها نبع متواصل العطاء يصلح لكل مكان وزمان.

والدراسة التي بين أيدينا هي محاولة متواضعة لتوضيح بعض الأسس الادارية والتنظيمية التي وضعتها أحكام الدين الإسلامي، ومنها سيتضح السبق الإسلامي في مجال الادارة ــ كما هو الحال في مجالات العلوم والفنون الأخرى ــ وذلك من خلال تقديم مجرد نماذج من أشكال الفكر والتطبيق الإسلامي في عدد من المجالات مثل:

أولاً: التخطيط.
ثانياً: التنظيم.
ثالثاً: الرقابة.
رابعاً: الأجور والحوافز.
خامساً: الاختيار والتعيين والفصل.
سادساً: العلاقات الإنسانية.

أولاً: في مجال التخطيط

يعتبر التخطيط من الوظائف الإدارية التي أجمع عليها كتّاب الادارة والتي لا تكتمل العملية الادارية بدونها. والتخطيط يعني النظر إلى المستقبل ومحاولة استشفافه، وتهيئة الموارد والامكانيات الكفيلة بتحقيق الأهداف التي تم اختيارها من بين بدائل يجري المفاضلة من بينها. ولذلك يركز الفكر الاداري على عدد من القضايا الحيوية عند مناقشته لوظيفة التخطيط أهمها جمع المعلومات وتحديد الأهداف، ورصد المستلزمات والموارد، واعتبار الظروف غير المتوقعة، كما يجد القارىء أن كتّاب التخطيط لا يألون جهداً في توضيح أهمية تجزئة الخطة كعنصر أساسي لنجاح تنفيذها.

وتشير آيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة الى ان الاسلام قد حرص على أن يمارس المسلم مجموعة المهام المرتبطة بهذه الوظيفة التي يطلق عليها علم الادارة الحديث التخطيط ولكن مع اعطائها الطابع الاخلاقي السامي المستمد مع جلال العقيدة.

تحديد الأهداف:

تنص أحكام الدين الإسلامي على ضرورة وحدة هدف المسلمين فالله تعالى يقول «وأعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا» (١)، ومن المعروف أن تكتيل الجهود الجماعية حول هدف واحد تسعى الى تحقيقه يمثل أكثر القضايا إلحاحاً في الفكر والممارسة الادارية، وها هو الإسلام يوفر للمسلمين ما يتكتلون حوله ألا وهو حبل الله دين الإسلام، ويدعوهم الى عدم الفرقة والتناحر إلى التكامل والتكاتف.

ولما كان القتال قد فرض على المسلمين مع المراحل الأولى لتكوين دولتهم وتحول الى نشاط رئيسي يستوعب مواردهم واهتماماتهم فاننا نجد كثيراً من الآيات التي تتحدث عن القتال ومن هذه الآيات ما يوضح صراحة ما هو الهدف من الحرب على وجه التحديد «وقاتلوا في سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا إن الله لا يحب المعتدين» (٢) فالهدف في سبيل الله وهو موجه ضد المعتدين وليس الاعتداء على الآخرين.

توفير المستلزمات :

يقول سبحانه وتعالى «**وأعدوا لهم ما أستطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم**» (٣) ومن الجدير بالاشارة أن القرآن الكريم لا يطلب من المسلمين مجرد الاستعداد وتوفير المتطلبات اللازمة للمعركة وإنما يوضح ما هي الحدود أو المستويات التي ينبغي أن يصل إليها هذا الاستعداد حتى يحقق نتائجه الايجابية فالاستعدادات ينبغي أن تصل إلى المستوى الذي يمكّن من تحقيق إنكسار في الحالة المعنوية للخصم «**قال ما مكني فيه ربي خير فأعينوني بقوة**» (٤) وقال تعالى «**قالوا نحن أولو قوة وأولو بأس شديد والأمر اليك**» (٥).

التحوط للظروف غير المتوقعة :

يقول سبحانه وتعالى «**واذا كنت فيهم فاقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم فاذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ولتأت طائفة أخرى لم يصلوا فليصلوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم**» (٦).

اذ تشير هذه الآية إلى مجموعة من الاجراءات التي ينبغي العمل بها لمواجهة الاحتمالات المختلفة، ويستفاد من هذه الآية الكريمة بالاضافة إلى ذلك الأمور الآتية :

١ ـ مسئولية القائد تجاه مجموعة العاملين معه في توفير احتياطات الأمن والسلامة لهم.

٢ ـ الحرص على ضرورة تنفيذ الأحكام العامة والأساسية (الصلاة) وامكانية تحقيق هذا التنفيذ باستخدام مجموعة منطقية من الاجراءات.

٣ ـ المسئولية الفردية اذ ان كل فرد في المجتمع مسئول عن المحافظة على أمن المجتمع وسلامته.

التنفيذ المرحلي للخطة :

يتحدث التخطيط الحديث حول ضرورة تقسيم الخطط الطويلة المدى إلى مراحل زمنية أو ما يسمى بتجزئة الخطة، بحيث تعتبر مخرجات كل مرحلة مدخلات للمرحلة التالية إلى أن يتم الانتهاء من تنفيذ الخطة، ولقد جرى العرف على تسمية المراحل الزمنية التي تتضمنها الخطة بالبرامج.

واستقراء أحداث الهجرة النبوية الشريفة إلى المدينة المنورة يشير إلى أن الفكر الإسلامي قد مارس أرقى مبادىء التخطيط حين اعتمد على اسلوب التخطيط المرحلي لتنفيذها. اذ يمكن تلمس المراحل الآتية :

مرحلة المبايعة :

وقد بدأت هذه المرحلة بالاتصال ببعض أهل المدينة خلال موسم الحج وتجميع المعلومات عن ظروف وأحوال أهل المدينة وانتهت هذه المرحلة بالحصول على مبايعة الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في بيعتي العقبة الأولى والثانية.

مرحلــة التعليـم:

ولـقـد بـدأت هذه المرحلة بعد الحصول على المبـايـعـة حيـث أرسـل الرسول صلى الله عليه وسـلـم من يرشدهم لأمور دينهم الجديد وهو ما يـعـني الاعداد الفكري «والأيديولوجي» للنظام الجديد، ومن المؤكد ان هذه المرحلة كانت على درجـة بالغة من الأهمية لأنها من خلال توضيح الرؤية والاقـتـنـاع بالأفكار الجديدة سهلت من إمكـانـيـة استـيـعـاب «النظام» الجديد ولغت الصـراعـات بين القـديـم والجديد والتي كان يمكـن أن تحدث لولا هـذا الاعداد الفـكري المسبق، وفي هذه المرحلة أرسل الرسول الكريم صلى الله عـلـيـه وسلم مصعب بن عمير ليتعرف على أحوال أهل المدينة ويلقنهم تعاليم الدين الحـنـيـف ويـكـون حـلـقـة الوصل بينهم وبين الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم.

مرحلــة الاذن

حـيـث صـدر «الـقرار» من المالك الأعظم لـنـبـيـه الـكـريم صلى الله عليه وسلم بالهجرة، وهـنـا نـجـد أن تـنـفـيـذ هذا «القرار» تم على خـطـوتين الأولى حـيـنـمـا أصدر رسول الله صلى الله عـلـيـه وسـلـم «بتفويض» من الله سبحانه وتـعـالى أمره للـمـسـلـمين ان يـبـدأوا في الهجرة وأخـذوا بالفعل في التنفيذ، والثانية حينما اذن سـبـحـانه وتعالى لرسوله صلى الله عليه وسلم أن يهاجر مع الصديق رضي الله عنه.

رابعاً: في مجال الأجور والحوافز

يمـكـن اعتبار أن قضية العمل والانتاج من الـقـضـايـا الأسـاسـيـة الـتـي إهـتـم بها الرسول الـكـريـم صلى الله عـلـيـه وسـلـم لتدعيم البناء الاقـتـصـادي لـلـدولـة الإسلامية الفتية، ولذلك نجده في مواقـف كـثـيـرة يحث المسلمين على العمل منها قوله صلى الله عليه وسلم «ما أكل أحـد طـعـامـاً قـط خيراً من أن يأكل من عمل يـده، وان نـبـي الله داود عـلـيـه الـسـلام كان يـأكـل مـن عـمـل يده» (٥٩) ويقول «طلب الحلال فـريـضـة بعد الفريضة» وقوله صلى الله عـلـيـه وسلم «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي إلى الجـبـل فـيـحـتـطـب فيبيع فيأكل ويتصدق خير له من أن يسأل الناس» (٦٠).

وحـيـنـمـا تـتـعـقـد عـمـلية الانتاج ويصبح تـشـارك الناس في انتاج الخيرات مطلباً ضرورياً مـن أجـل الـوفـاء بـالاحـتـيـاجـات المتنامية للفرد ولـلـدولـة وحـيـنـمـا يـنـتـج عـن ذلك بالضرورة اخـتـلاف مواقـع الـنـاس في عـمـليات الانتاج يـصـبـح تنظيم العلاقة القائمة بين هذه الأطراف أمراً على درجـة بالغة من الأهمية. ومن المحقق أنه بمقدار درجة عدالة تنظيم هذه العلاقة بمقدار مـا تـتـفـجـر طاقات العمل التي بها تبنى الأمم والحضـارات. واذا كـان الاسـلام مـن فـهـمـه لحـقـيـقـة الحـيـاة الاقـتـصـادية والاجـتـمـاعـية ومتطلبات نموها يسمح بوجود صاحب عمل أيا كـان وضـعـه الـقـانـوني (فرد ـ شـركـة ـ حـكـومـة) يـقـوم بتقديم فرص العمل للآخرين فانـه يمنع منعاً باتاً أن يتسرب لهذه العلاقة أي نـوع مـن الـسـخـرة أو عدم التكافؤ. ولما كانت عـلاقـات الأجـر هـي أهم العلاقات التي تقوم بين صـاحـب الـعـمـل والـعـامـل فلقد إهتمت أحـكـام الـديـن الإسلامي بتنظيمها ووضعها في إطـار يـسمح بسيادة علاقات التكافؤ والمحبة لا العداوة والكراهية.

وإذا كـان هـنـاك مـن صفة عامة يمكن أن تـطـلق على مجموعة الأحكام المتعلقة بالأجور في الـديـن الإسـلامـي لـكـانت بالتأكيد هي صفة

العدالة، وهي الصفة الصعبة التي تحاول كل الأنظمة الحديثة تحقيقها ولكنها في العادة تصطدم بمؤشرات أيديولوجية وضغوط اجتماعية واقتصادية تجعل مفهوم العدالة المطلق صعب التحقيق في ظل النظم الوضعية.

ولقد اهتمت أحكام الدين الإسلامي بهذا المبدأ في أكثر من موضع منها مثلاً قوله تعالى **«لكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون»**(٦١) فمعنى هذه الآية الكريمة يمكن أن ينسحب ليصبح مبدءاً عاماً يحكم حساب وتقدير الأجر في كل من الدنيا والآخرة وهو يعكس أكثر من نقطة إدارية منها:

ـ إن الاجور ينبغي أن تتفاوت في درجاتها بما يعكس التفاوت القائم في المسئوليات والانجازات.
ـ إن أي عمل ينبغي أن يوفى أجره.
ـ ليس من الإسلام ظلم وغبن الاجور سواء من ناحية مقدارها أو نظام استحقاقها.

كما يتجسد مفهوم العدل الإسلامي في ذلك المبدأ السامي الذي وضعه الرسول صلى الله عليه وسلم «أعطوا الأجير أجره قبل ان يجف عرقه» (٦٢) والعدل الإسلامي يتجسد في التوازن القائم بين طرفي العلاقة وهما المؤجر والأجير، فالمؤجر «صاحب العمل» ينبغي أن يحصل على انجازات تبرر ما سوف يدفعه من أجر ولقد عبر الرسول صلى الله عليه وسلم عن هذه الانجازات بأروع تعبير عندما وصفها «بالعرق» فالأجر ينبغي أن يدفع مقابل «عرق» وهذا يؤكد حرص الرسول صلى الله عليه وسلم على أن الأجر لا ينبغي له أن يحصل إلا عن حلال أي عن طريق جهد مبذول. وهذا يعني أن الإسلام دعوة إلى العمل الجاد والمثابرة وليس إلى الانتهازية أو الكسل أو الإهمال. ومن ناحية ثانية طالما أن الأجير قد قدم «عرقه» ووفى ما عليه فان على المؤجر (صاحب العمل) أن يقدم له فوراً ودون أي مماطلة أو تأخير ما أتفق عليه من أجر مقابل ما قدم من عمل. وبذلك راعى الإسلام مصلحة الطرفين وحقق التوازن بينهما في عبارات آية في البساطة والوضوح.

كما يتضح اهتمام الإسلام بتأسيس فكرة العدل بين الناس في علاقاتهم الشخصية والاقتصادية، ومنها بطبيعة الحال علاقة العمل وما يتمخض عنها من علاقات توظيف وأجور. يقول تعالى **«ولا تبخسوا الناس أشياءهم»**(٦٣) فهذا المبدأ العام يمتد ليشمل العلاقة بين صاحب العمل والعامل، فصاحب العمل لا ينبغي له أن يبخس العامل أجره ولا يقلل من قيمة جهده المبذول وفي نفس الوقت على العامل ألا يبخس صاحب العمل حقه فلا يهتم بالجودة والاتقان ولا يضيع الوقت عبثاً.

ولقد اتخذ الإسلام موقفاً حاسماً تجاه أي ظلم اجتماعي يقع على كاهل الاجراء وسبق بذلك كل الاتجاهات الاشتراكية الحديثة سواء منها ما هو اصلاحي النزعة أو ثوري التغيير، فلقد ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم أن الله تعالى سمى نفسه خصماً ضد كل من تسول له أخلاقه أن يأكل الحقوق ومنها حق العامل، وذلك حين يقول قال الله: ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة.. رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حراً وأكل ثمنه ورجل أستأجر أجيراً فاستوفى منه ولم يعطه أجره. (٦٤)

وتلعب الحوافز دوراً هاماً في تنشيط الهمم والحث على العمل. ويتجسد اهتمام الإسلام بالعمل وتقدير أهميته حينما يربط بينه وبين

أكبر حافز يبتغيه المسلم ألا وهو رضاء الله ومغفرته ودخول جنته. فالمسلم يمنح المغفرة اذا ما جد واجتهد، يقول الرسول صلى الله عليه وسلم «من أمسى كالّاً من عمل يده أمسى مغفوراً له».

وإذا كان نيل رضاء الله ودخول الجنة هو الحافز الأكبر إلا أن الدين الإسلامي وضع مجموعة من الحوافز المادية والمعنوية التي تتناول قضايا حياتية أو تشغيلية محددة يمكن اعتبراها — في ميدان العمل الانتاجي — مؤشرات جيدة لأفكار الإسلام في مبدأ الحفز والعقاب، ولكن الإسلام باعتباره دعوة دينية في المقام الأول عمل ايضا على ربط هذه الحوافز بالفكرة الأخلاقية الدينية ليعطيها نوعاً من الدعم والقوة طالما ان حمد الله هو الاستراتيجية العامة التي تحكم طبيعة واتجاه حركة البرامج والاجراءات المكملة لها.

يقول سبحانه وتعالى «**وقل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**»(٦٥). فهنا نلاحظ فكرتين جوهريتين مرتبطتين بمبدأ الحفز:

الأولى: متعلقة بالجهة التي أصدرت هذه الدعوة للعمل، وهي الجهة التي يبتغي كل مسلم رضاءها ولذلك فالدعوة تحمل في طياتها حفزاً طبيعياً للعباد أن يعملوا لأنها جاءت من الرب الكريم.

الثانية: متعلقة بالجهات التي ستقيم وتراقب هذا العمل، فهي جهات عادلة لن يشعر العباد معها بضياع حق أو الحاق غبن، ولقد ثبت أخيراً أن عدالة تقييم الأداء تعتبر من أهم المحفزات على العمل، ومن ثم اتجهت جهود المفكرين والعلماء نحو البحث حول تحقيق مبدأ العدالة في التقييم.

وتعتبر دعوة الله سبحانه وتعالى «**فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره**» (٦٦) دعوة صريحة إلى العمل الطيب من خلال أعمال مبدأ «الحفز الايجابي» و«الحفز السلبي» ذلك أن العمل الطيب يعود على صاحبه كما هو شأن العمل السيء، وتمضي آيات القرآن الكريم في تحفيز المسلمين للعمل الطيب وتجنب العمل الخبيث فيقول سبحانه وتعالى «**إنا لا نضيع أجر من أحسن عملاً**»(٦٧) وجزاء الحسنة عشر أمثالها وجزاء السيئة سيئة مثلها وقوله تعالى «**مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة أنبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة، والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم**»(٦٨).

وفي الآيات السابقة يتجلى بشكل واضح ما نحاول اليوم تطبيقه في علوم الادارة الحديثة من أن الحوافز بشكلها السلبي والايجابي لكي تكون عادلة ومقبولة ينبغي أن تستند إلى نظام موضوعي لتقييم الأداء، وذلك لأنه اذا طبق أي نظام للحوافز لا يستند على تقييم موضوعي لانجازات الناس فانه لن يكون إلا ظلماً، وستكون الآثار السلبية الناتجة منه أشد بكثير من آثاره الايجابية. وفي الآيات الكريمة السابقة وغيرها من الآيات التي تنص على الثواب أو العقاب يواكبها إبراز فكرة العدالة والتقييم المستمر لأعمال الانسان فالله عليم بعباده يعرف ما يبطنون وما يظهرون فأي عمل خير أو سوء يقوم به الانسان يسجل عليه، و يتحدد الجزاء أما إيجاباً أو سلباً حسب نوع العمل كما تقضي القاعدة الاسلامية «الجزاء من جنس العمل» وعملية الاحصاء والمتابعة والتي على أساسها تتحدد الدرجات والجزاءات عملية مستمرة منتظمة لا يعطلها ولا يمنعها مانع فعين

الله لا تغفل **«ولكلٍّ درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون»** (٦٩).
صدق الله العظيم

خامساً: في مجال الاختيار والتعيين والفصل

عني الاسلام بضرورة ترشيد عملية الاختيار سواء للقادة أو للعاملين فالرسول صلى الله عليه وسلم كان يدقق في اختيار رسله في المهمات المختلفة من الفقهاء الذين يجيدون الحديث ولديهم القدرة على الاقناع فضلا عن تاريخهم الناصع بالجهاد في سبيل الله.

لم تعرف الادارة الإسلامية في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم أي نوع من تأثير الضغوط لتغليب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة عند إختيار الرسول للقيادات وحملة الوظائف سواء ما كان منها ضغوطاً اجتماعية عائدة إلى وساطة أو تأثير قرابة أو نسب أو صداقة أو عائد لتأثير الثقل الاقتصادي أو لتأثير عراقة الأصل، وإنما كان أساس الاختيار هو الصلاحية والكفاءة لشغل المنصب لخدمة المسلمين بأمانة ونزاهة، ولقد تجسدت هذه المبادىء في قوله عليه السلام **«من ولي أمر المسلمين، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله»**
وهنا يهمنا التركيز على ثلاثة نقاط هامة:
الأولى: إن الرسول عليه السلام يضع هذا المبدأ للمسلمين في كل مكان وزمان ولكل مستوى قيادي يتمتع بالولاية.
الثانية: إن الرسول عليه السلام يقرر جزاءاً رهيباً لمن يخالف هذا المبدأ ألا وهو جزاء الخيانة وهذا يعكس أهمية هذا المبدأ ومقدار تأثيره على حياة المسلمين.
الثالثة: إن الرسول عليه السلام يطلب من كل قائد من كل مستوى إداري أن يجتهد في البحث ليجد الشخص المناسب وهذا يتطلب عدم التسرع وقدراً من الحذر وعدم قبول الوساطات وضغوط المؤثرات غير الموضوعية.

وبالنسبة لاختيار العاملين نرى القرآن الكريم يحدد أهم الخصائص التي يجب توافرها فيمن ينبغي استئجاره لاداء العمل ألا وهو القوة والأمانة، يقول تعالى **«ان خير من استأجرت القوي الأمين»** (٧٠) وبديهي أن مفهوم القوة يمكن أن ينسلخ الى قوة التحمل العضلي والقوة الذهنية وقوة المعرفة وقوة الارادة، كذلك لا يمكن لأحد التقليل من أهمية الأمانة كخاصية أساسية من خصائص الموظف العام والتي بسبب افتقارها تقل الانتاجية وتتطاول الأيادي على الممتلكات بغير حق وتصل المعلومات محرفة وملونة إلى الرؤساء إلى غيرها من أشكال الفساد الاداري التي يعود جانب كبير منها إلى افتقار الأمانة.

ومن المواقف المشهورة في رفض الرسول للوساطات والضغوط الشخصية موقفه من طلب أبي ذر الغفاري حينما قال له «ألا تستعملني يا رسول الله» فقال عليه السلام «يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها» (٧١).

فهنا نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم على الرغم من مكانة أبي ذر رضي الله عنه المرموقة عند الله ورسوله للدرجة التي عُدّ فيها من المبشرين العشرة بالجنة يرفض طلبه بشأن الإمارة وعلى الرغم من أن موقف الرسول صلى الله عليه وسلم من عدم التأثر بضغوط الصداقة

مع أبي ذر رضي الله عنه بالغ الأهمية في حد ذاته، ويعتبر نموذجاً على المسؤولين حذوه ــ إلا أن من المهم كذلك تأمل الأسباب التي شرحها الرسول صلى الله عليه وسلم في رفض طلب أبي ذر رضي الله عنه.

أولاً: إن الرسول صلى الله عليه وسلم شعر بأن صفات أبي ذر رضي الله عنه لا تتناسب وطبيعة الحاجة التي يطلبها، وهنا نلفت الانتباه إلى ما نروج له اليوم في الادارة من ضرورة توفر صفات معينة لشغل وظيفة معينة، فبعض الوظائف تستلزم الرحمة وبعضها على العكس يستلزم الشدة وبعضها يستلزم المهارات العضلية وبعضها يتطلب المهارات الذهنية.

ثانياً: إن الرسول صلى الله عليه وسلم يرفض لأنه يحب للمسلمين ــ ومنهم أبو ذر رضي الله عنه ما يحب لنفسه، وهو لا يريد لنفسه أو للمسلم أن يتحمل وزرا نتيجة أخذ حقوق ليست بمستحقة.

ثالثاً: إن الرسول صلى الله عليه وسلم يرفض لأنه يستشعر أن الأمانة فوق الصداقة وأن الوظيفة حق وليست منحة شخصية.

ولعله كذلك من المهم أن نتأمل أسلوب الرسول صلى الله عليه وسلم في اعلان هذه الأسباب دون حرج لأنه لا حرج في الإسلام.

وتمضي أحكام الدين الإسلامي على نحو أكثر تفصيلاً فتوضح لنا أنه من المهم اجراء ما يسمى في الوقت الحاضربمقابلة الموظف للوظيفة، فكل وظيفة لها مسئوليات تقتضي توفر امكانيات ومتطلبات معينة في شاغلها والادارة الناجحة هي التي تبدأ أولا في تحديد مواصفات الوظيفة ثم تبحث عن الشخص المناسب للقيام بها، فاذا كانت قدرات الموظف أقل مما تحتاجه الوظيفة انعكس ذلك سلباً على الأداء، إن كل هذه المعاني يمكن أن نجدها في قوله تعالى «**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**» (٧٢).

وحينما يتأمل الباحث قول مالك بن أنس رضي الله عنه «لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة: رجلٌ أمّ قوماً وهم له كارهون (٧٣).. يقف موقف الانبهار، فالموقف يمكن أن ينسحب على أي إمامه وليس فقط إمامة الصلاة، وهذه الكلمات يمكن اعتبارها مبدأ عاماً يسبق أرقى ما وصل اليه الفكر الانساني الحديث فهو اذا كان يدعو صراحة الرؤساء الى تغيير أسلوبهم وكسب محبة مرءوسيهم إلا أنه يستدل منه أيضا على أنه دعوة لتحسين نظام اختيار الرؤساء وبالذات من خلال مشاركة المرءوسين في اختيار رئيسهم، ولقد ثبت تجريبيا ــ فيما بعد ــ ان التنظيمات غير الرسمية وعمليات تقييد الانتاج إنما ترجع مباشرة لسوء اختيار الرؤساء وبالتالي لأسلوب الاشراف الأوتوقراطي ولأنماط العلاقات الادارية السائدة بين الرئيس والمرءوسين، ولهذا تنادي كل النظريات الاصلاحية الحديثة بضرورة إشراك المرءوسين في اختيار الرئيس أو على الأقل اقناعهم به.

واذا كان ثمة حديث عن الاختيار فانه يمكن أن يستكمل بالحديث عن الفصل ونحن نعرف أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قد فصل عمار بن ياسر رضي الله عنه وكذلك خالد بن الوليد رضي الله عنه رغم مالهما من سجلات ناصعة في خدمة الإسلام وذلك حينما وجد أن مصلحة المسلمين والأمة الإسلامية تقضي بذلك ولم يتردد في ذلك رغم مكانتيهما الشخصية السامية لديه.

ومن المهم الاشارة إلى أن تحقيق السيرة

النبوية يشير إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم كان يغلب الاعتبارات الموضوعية المتعلقة بالكفاءة والقدرة على انجاز المهام الموكلة على اعتبارات السن عند اختياره للأفراد وتكليفهم بوظائف معينة فنجده مثلا يعين عثمان بن أبي العاصي رضي الله عنه أميراً على ثقيف بعد أن أسلموا وليس هو بأكبرهم سناً وإنما أحرصهم على التفقه في الدين، ولما كان نشر الدين الاسلامي وتعريف المسلمين بأحكامهم يعتبر المهمة الرئيسية للامارة في ذلك الوقت فلقد كان اختيار عثمان بن ابي العاصي رضي الله عنه متمشياً مع نظام أولويات الاهتمام المطلوب تنفيذها.

كذلك نجد أن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ولى أسامة بن زيد رضي الله عنه قيادة جيش المسلمين وهو دون العشرين لاعتبارات قدرها الرسول صلى الله عليه وسلم في كفاءة أسامة وقدرته على إدارة المعركة ولقد أثبت أسامة بن زيد رضي الله عنه سلامة اختيار الرسول، ولقد استمر أسامة رضي الله عنه في القيادة حينما توفي الرسول صلى الله عليه وسلم وعين الصديق ابو بكر رضي الله عنه خليفة للمسلمين.

ولذلك يمكن القول أن سياسة الرجل المناسب في المكان المناسب قد نالت أهمية بالغة في الاسلام وكان ذلك الاهتمام عائدا إلى التقدير الحقيقي للدور الذي يمكن أن يلعبه الموظف العام في التأثير على الدعوة والاعتراف بمدى الضرر الذي يمكن أن يلحقه لو أساء استخدام السلطة أو عجز عن الوفاء بالمهام المناطة به. كما كان متمشيا في جملته مع المبادىء والأحكام العامة للدين الإسلامي التي لا تعترف لمسلم على مسلم بالفضل إلا بالعمل الصالح وتقوى الله.

وهناك أكثر من حادثة تشير إلى أن الرسول صلى الله عليه وسلم لجأ إلى اسلوب الاختبار للتأكد من صلاحية المرشح وكفاءته قبل إسناد الوظيفة اليه، ومن ذلك أن الرسول صلى الله عليه وسلم قبل أن يختار معاذ بن جبل رضي الله عنه سأله كيف تقضي اذا عرض لك قضاء؟ فأجاب معاذ رضي الله عنه أقضي بكتاب الله فسأله فان لم تجد في كتاب الله؟ فأجاب فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فسأله فان لم تجد في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ولا في كتاب الله؟ فأجاب أجتهد رأي ولا آلو فضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله». (٧٤)

ويحرص الدين الاسلامي على وضع «سياسات» تحكم عملية الاختيار وتوزيع المناصب، ومن هذه السياسات ما يظهر في الموقف التالي حينما سأل عبد الرحمن بن سمرة رضي الله عنه الرسول عليه السلام أن ينو له أمارة فرد عليه الرسول صلى الله عليه وسلم «يا عبد الرحمن بن سمرة لا تسأل الامارة فإن اعطيتها عن مساءلة وكلت اليها وان أعطيتها عن غير مساءلة أعنت عليها» (٧٥). في هذا الحديث يمكن أن نستدل على الآتي:

أولاً: أن الرسول عليه السلام يرفض الوقوع تحت ضغوط شخصية عند توزيع الوظائف.

ثانياً: أن الرسول عليه السلام يطلب من المسلمين أن يتعففوا ويمتنعوا عن طلب امتيازات أو وظائف لأنفسهم قد يكون غيرهم أحق بها منهم.

ثالثاً: أن الرسول عليه السلام يوضح لنا أن

هناك فرقاً في النتائج المتحصلة من ممارسة الوظيفة في حالة ما اذا كان الحصول عليها عن ضغط وإلحاح وفي هذه الحالة تعتبر مغنماً شخصياً وحقاً مكتسباً ليس هناك بعد تحقيقه من حاجة إلى بذل جهد وبين أن تكون عن تعفف من جانب الموظف واقتناع من جانب الرئيس وفي هذه الحالة تكون الوظيفة في يد أمينة وتمارس مهامها على أسس موضوعية وتخضع للمساءلة والحساب، وبكلمات أخرى فإن الرسول صلى الله عليه وسلم يقرر مبدأ ان الوظيفة للشخص وليس الشخص للوظيفة وهو المبدأ التنظيمي المعروف حالياً باسم بناء التنظيم حول الوظائف وليس حول الأشخاص.

سادساً : في مجال العلاقات الانسانية

على الرغم من أنه كثيراً ما يتردد على مسامعنا «أن أهمية العلاقات الانسانية في الادارة لم تكتشف إلا أثر التجارب التي تمت في مصانع الهاوثورن في الحلقة الثالثة من هذا القرن والتي كانت الأساس لتكوين مدرسة في الادارة تعرف باسم مدرسة العلاقات الانسانية» إلا أنه من الثابت أن التعريف بأهمية العلاقات الانسانية وطرحها كقضية أساسية تحكم العلاقات بين القائد والمرءوسين رأسياً وبين المستويات المتشابهة أفقيا منصوص عليه في أحكام القرآن الكريم ومعمول به في التنظيم الإسلامي.

ففي مجال العلاقة التي يجب أن تسود بين القائد ومرءوسيه نجد أن هناك أكثر من موضع في القرآن الكريم والحديث الشريف يشير إلى أهمية إقامة هذه العلاقات على أسس إنسانية فالله سبحانه وتعالى يقول «**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم وأستغفر لهم وشاورهم في الأمر**» (٧٦) بل أن القرآن الكريم يقرر أهمية الصفات الانسانية في الرسول الذي اختاره واصطفاه ليتولى مهام الدعوة فيقول تعالى «**لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم**» (٧٧).

فهذا الرسول أولا شخص عادي من بين القوم أنفسهم وليس غريباً عليهم يعيش نفس ظروفهم ومشاكلهم ويشاطرهم أحاسيسهم ثم أنه ثانياً يتسم بالحرص على مصالحهم ثم أنه فوق كل ذلك بهم رؤوف رحيم.

كذلك يرشد القرآن الكريم لأهمية اتباع السلوك الانساني في الدعوة وهو ما ينسحب ليصبح مبدأ عاماً في أسلوب الاتصالات الذي ينبغي أن يسود بين كل رئيس ومرءوسيه في أي موقع من مواقع العمل فيقول «**أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن إن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**» (٧٨).

ومن المعروف أن اتباع الرئيس للأسلوب الديكتاتوري في العمل وعدم استجابته لمطالب مرءوسيه وعدم سعيه لتحقيق توقعاتهم يؤدي الى انهيار العلاقات الانسانية في المنظمة حيث تبدأ علاقة الكراهية في الحلول محل علاقات التفاهم. يقول أنس رضي الله عنه لعن رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثة: «رجل أمّ قوماً وهم له كارهون» وهو مبدأ عام يدعو للحب والتفاهم بين الإمام (الرئيس) وبين المأمومين (المرءوسين) وحينما تحل الكراهية بين الرئيس

والمرءوسين يصعب العمل وتقل الانتاجية وتبدأ المنظمة في الانهيار، ولقد قدمت أحكام الدين الإسلامي أسلوباً إدارياً راقياً لاستئصال أمراض التعامل الانساني من شأفتها حينما ركزت الانتباه على ضرورة تحسين نظام الإشراف وسيادة جو طيب من العلاقات الانسانية بين الرئيس والمرءوسين وذلك خلال مجالين رئيسيين للتأثير:

أ ــ التربية الإسلامية الصحيحة لكل من الرؤساء والمرءوسين على النحو الذي تكون فيه تعاليم الإسلام مقدسة التطبيق.

ب.ويتبع ذلك حسن اختيار الرؤساء دون أي ضغوط أو وساطات.

ومن دراسة أحكام القرآن الكريم يتضح لنا أيضا اهتمام الإسلام بتحسين ظروف العمل وتوفير الراحة وعدم اجهاد الناس وتكليفهم بما لا يطيقون فيقول تعالى «**لا يكلف الله نفساً إلا وسعها**» ٧٩ ويقول عليه السلام «فإن لجسدك عليك حقاً وإن لعينك عليك حقاً» ٨٠، وكما يقول «روّحوا القلوب ساعة بعد ساعة فإن القلوب إذا كلّت ملّت» وهو مايزعم البعض أنها أفكار حديثة جاءت بها مدرسة العلاقات الإنسانية خلال الحلقة الثالثة من هذا القرن.

كما يتجسد مبدأ العلاقات الإنسانية في أبهى صورة في التعامل مع الأعداء «**لا إكراه في الدّين**» ٨١ «**لكم دينكم ولي دين**» ٨٢ وكان علي بن أبي طالب ينصح ولاته قائلا «إذا قدمت عليهم فلا تبيعن لهم كسوة ولا رزقاً يأكلونه ولا دابة يعملون عليها ولا تضربن أحداً منهم سوطاً واحداً في درهم ولا تقمعه على رجله في طلب درهم».

ويفوق الدين الإسلامي أرقى ماذهبت إليه أفكار المصلحين الاجتماعيين والاشتراكيين المحدثين فالمسلمون كالجسد الواحد «إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» ٨٣، «ومن كان عنده فضل ظهر (دابة) فليعد به على من لا ظهر له» ٨٤ وكذلك قوله (صلى الله عليه وسلم) «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» ٨٥.

وتتجلى هذه العلاقات الإنسانية في المعاملات اليومية بين المسلمين إذ ينبغي أن تتسم جميعها بالعدل والسماحة والألفة فيقول النبي صلى الله عليه وسلم «رحم الله رجلا سمحاً إذا باع وإذا اشترى وإذا اقتضى»٨٦ كذلك يقول «المؤمن مؤلف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف»٨٧، بل إن سيادة روح التعاون والتكاتف بين المسلمين قد قدرت في أحكام الشريعة الإسلامية قدراً يعلو الاعتكاف للعبادة بعيداً عن مشاكل الناس وهمومهم إذ يقول صلى الله عليه وسلم «لئن يمشي أحدكم مع أخيه في قضاء حاجته أفضل من أن يعتكف في مسجده شهرين».

ويحفز الإسلام المسلمين على الرحمة بين العباد على أساس أنها تعكس طبيعة علاقة الله بهم فهو رحيم بهم ماداموا رحماء بأنفسهم فالرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم يقول «من لا يرحم لا يُرحم» ٨٨ «والله في عون المرء ما كان المرء في عون أخيه» ٨٩ «ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته» ٩٠.. «ون فرّج عن مسلم كربة فرّج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة» ٩١.

ونظراً لأهمية سيادة روح التفاهم والمحبة

بين المسلمين نجد أن القرآن الكريم يحث على ضرورة التصدي لأي شروخ في العلاقات داخل المجتمع الإسلامي، ويدعو المسلمين إلى إزالة أسباب التوتر بينهم إذا ما ظهر، يقول سبحانه وتعالى «**إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم**» ٩٢ وهذه الآية تأكيد على ضرورة استمرار العلاقات الأخوية بين المسلمين لأنها خاصية أساسية من خصائص المجتمع الإسلامي الطبيعي الذي لا طبقية ولا تمايز فيه إلا بالتقوى والعمل الحسن.

ولقد بين الرسول صلى الله عليه وسلم أهمية الكلمة المنطوقة في التأثير على السلوك البشري حينما قال «الكلمة الطيبة صدقة» ٩٣ وقال تعالى «**وقولوا للناس حسنا**» ٩٤ و«أفضل صدقة صدقة اللسان» ولعل من الأهمية الإشارة إلى أن انتشار روح المحبة والتآذر بين المسلمين قد استندت إلى عوامل متعددة لعل من أهمها ديمقراطية الإسلام التي وضعت أسس مساواة حقيقية بين كافة المسلمين، فالمسلمون سواسية كأسنان المشط لكل منهم نفس الحقوق والواجبات ولذلك ليس هناك مناخ ملائم لتوالد جراثيم الكراهية والعداء التي تنبت في ظل التمايز وعدم العدالة الاجتماعية بل إن عظمة الإسلام في الغاء التمايز العرقي والطبقي تظهر من خلال قول سفيان الثوري عن مجلس رسول الله صلى الله عليه وسلم «إن الفقراء كانوا في مجلسه أمراء».

ولعلنا لا نجد كلمات تعبر عن الديمقراطية في أرقى صورها كما عبرت عنها الديمقراطية الإسلامية في دعوته عليه السلام «أيها الناس إن ربكم واحد وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب إن أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض فضل إلا بالتقوى».

الخلاصـــــة:

لقد كان هدفنا من هذه الدراسة ــ والله من وراء القصد ــ مجرد تقديم أمثلة إيضاحية تثبت:

١ ــ أن الفكر الإنساني في مجال الإدارة قد استمد جزءا كبيراً من تكوينه الحالي من الثقافة الإسلامية وأن الدين الإسلامي وما أفرزه من حضارة إسلامية باهرة هي أحد مصادر الإلهام الرئيسية للفكر الإداري الأوربي الحديث. فالإسلام قد وضع الأحكام والقواعد المتصلة بتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين وعمل على تطبيقها ونشرها من خلال دولة بالغة التنظيم واحتكت بها التكوينات الإدارية الأوربية القائمة وأخذت منها وعملت على الاستفادة منها كما هو الحال في مجالات العلوم والفنون الأخرى التي أخذها الغرب من الثقافة الإسلامية وقام بتنميتها وتطويرها ثم الادعاء بحق التأليف والخلق متجاهلا مصادرها ومنابعها الأصلية.

٢ ــ أن أحكام الدين الإسلامي في مجال تنظيم الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمسلمين والتي منحت المسلمين أزهى حضارة وأقوى دولة لا تزال قابلة وقادرة على حل مشاكل العصر والتصدي لمشكلات التخلف والتنمية التي تعاني منها البلدان

الإسلامية ولا يحتاج الأمر أكثر من وقفة مع الذات ومقاومة للغي والشيطان من أجل العمل بإخلاص نحو تطبيق هذه الأحكام.

٣ ـ أن أحد أسباب تخلفنا بالمفهوم الاقتصادي والاجتماعي يرجع إلى أننا لازلنا في محاولات متعثرة للبحث عن هوية والمشكلة أننا لا نبحث عن هويتنا الحقيقية النابعة من أحكام ديننا الإلهي ولعل هذا أسهل الحلول وإنما نسعى لنصعب الأمر على أنفسنا عن جهالة باستعارة هويات الآخرين والعمل من خلالها فأحياناً تكون الهوية شرقية الطابع بميول ماركسية وأحياناً غربية بميول رأسمالية ولعل هذا يفسر عدم وحدة مصادر التشريع الإداري وعدم وضوح خلفية النظام الإداري المطبق عندنا.

٤ ـ أن تطبيق قواعد الدين الإسلامي في مجال تنظيم الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لا يتعارض على الإطلاق مع مبدأ الانفتاح على التقنية الحديثة أياً كان مصدرها. فالمهم هو تطويع هذه التقنية وجعلها في خدمة القواعد والأحكام الإسلامية. وليس هناك ما يمنعنا من استخدام الحاسبات الآلية أو الميزانيات التقديرية أو بحوث العمليات أو نظم الحوافز المادية المتقدمة طالما أنها لا تتعارض مع الأحكام والقواعد الألهية المنظمة للعلاقة بين الإنسان وخالقه وبين الإنسان والمجتمع والباحث على قناعة تامة أننا سنكتشف مع التطبيق أنه لا مجال لهذا التعارض

والمهم هو أن نضع أنفسنا على الطريق.

ثانيا: في مجال التنظيم

يثبت البحث في أحكام القرآن الكريم والأحاديث النبوية وفي ممارسات بناء الدولة الاسلامية في عهد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) والصحابة (رضي الله عنهم) أن قدراً كبيراً من «المبادىء التنظيمية» المعمول بها الآن قد وجد مجاله في التطبيق بما يتلاءم مع ظروف ومعطيات العصر. وسنحاول بإيجاز استعراض بعض هذه المبادىء في القرآن الكريم.

مبدأ القيادة:

يهتم الفكر التنظيمي الحديث بضرورة وجود قائد لادارة العمل وتوجيه وحفز المرؤوسين، ولقد نبه الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) على أهمية تعيين القائد لكي تنجح المجموعة في تنفيذ المهام المناطة بها وإلا تضاربت الجهود وعجزت عن الوصول إلى الهدف المبتغى. فيقول رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «لا يحل لثلاثة يكونوا في فلاة من الأرض إلا أمروا عليهم أحدهم(٧)» ويقول أيضا «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمروا عليهم أحدهم(٧)»

ومن المهم الاشارة هنا إلى عظمة الفكر الاسلامي المتعلق بنظام تولية القائد إذ أن الواضح من الأحاديث السابقة سيادة الأسلوب الديمقراطي والتوليه بالانتخاب أو الاختيار الجماعي، فهو لا يترك فرصة لشخص أن يتسيد الجماعة أو يمارس نفوذه عليها دون تقبل من جانبها لهذا النفوذ وإنما الأصل أن تحدث

الولاية أو الامارة من خلال إتفاق المجموعة وأن يكون لكل أعضائها فرصة متساوية للاختيار دون تحديد مسبق لمن يكون الرئيس، فإذا أختير رئيس للجماعة فلابد من أن يطاع حتى تسير أمور المجتمعين على نسق واحد يقول رسول الله صلى الله عليه وسلم «من أطاعني فقد أطاع الله ومن عصاني فقد عصى الله، ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني» ويقول صلى الله عليه وسلم «إسمعوا وأطيعوا ولو ولى عليكم عبد كأن رأسه زبيبة».

مبدأ إستخدام الهيئات الاستشارية:

تميز نظام الحكم الإسلامي في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) بتطبيقه الواسع لسياسة المشورة في الرأي واستخدامه ما يسمى في الوقت الحاضر بالهيئات الاستشارية المتخصصة ولقد كان ذلك تطبيقاً ومصداقاً لقوله تعالى «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون(١٠)» وكذلك «وأمرهم شورى بينهم(١١)» وكذلك قوله جل شأنه «وشاورهم في الأمر(١٢)» ولقد أخذ التجسيد العملي والرسمي لمبدأ الشورى الاسلامي في تكوين ما يمكن تسميته بمجلس الشورى، ولقد ضم هذا المجلس أربعة عشر نقيبا متناصفة بين المهاجرين والأنصار، يجري إختيارهم من بين أهل الرأي والحكمة وقوة الإيمان والجهاد في سبيل الله، وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يلجأ إلى هذا المجلس طالباً نصحه ورأيه في مختلف القضايا التي تهم المؤمنين والدولة الاسلامية الحديثة.

وقد استشار الرسول صلى الله عليه وسلم أصحابه في غزوة بدر فأشار عليه رجلٌ من المسلمين أن ينزل على ماء بدر وكذلك إستشار الرسول الكريم (صلى الله عليه وسلم) أصحابه قبل غزوة أحد أيخرج لملاقاة العدو أم يقيم في المدينة وكان رأي بعض أصحابه أن يخرج لملاقاة العدو وخرج نزولا على رأيهم.

مبدأ السلطة والمسئولية:

تتميز السلطة في الاسلام بأنها ليست وضعية، بمعنى أن كل السلطات مصدرها الخالق واليه مردها، وإذا ما كان المبدأ سارياً فمعنى ذلك أن مفهوم السلطة لا يمارس إلا في ضوء أحكام الله وسنة نبيه، وأول ما يتمخض عن هذا المبدأ أن السلطة ليست شخصية، كما أنها لا تعني التسلط بأي حال من الأحوال وإنما هي مجموعة من الحقوق المستمدة من قواعد وأركان الاسلام تمنح للرؤساء يستخدمونها لإنجاز مصالح المسلمين.

وحينما طلب الاسلام من المسلمين اطاعة أولي الأمر منهم كان هذا الطلب أيضا في حدود وتحت قاعدة أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.. وبذلك جعلت أحكام الدين الاسلامي ممارسة السلطة في حقيقة الأمر قضية سهلة التطبيق إلى حد كبير.

ولما كانت السلطة في الاسلام ليست شخصية وليست تسلطاً فإنها تأتي مرادفة للمسئولية من زاويتين:

الزاوية الأولى: أن السلطة مرادفة للمسئولية من حيث حجم الإنجازات أو التكليفات المطلوب تحقيقها بواسطة السلطة، فحجم السلطة ينبغي أن يكون معادلا لحجم المسئولية وهو المبدأ الاداري الذي يطلق عليه اليوم تعادل السلطة مع المسئولية، فأولو الأمر إنما يزودون من السلطات ما يكفي لإنجاز

المسئوليات الملقاة على عاتقهم والمكلفون بها من قبل الله وخليفة المسلمين ويعني ذلك أن الإسلام لا يمنح السلطات للوجاهة أو للنفوذ وإنما لمقابلة مسئوليات وظيفية محددة ... وفي إطار ذلك كان من السهل دائماً:

أ ــ كشف مدى كفاية السلطة في إنجاز الحجم المطلوب من التكليفات أو ما يسمى «بالأهداف المتوقعة» وهذا مهم لتحديد مدى مسئولية المكلف بالتنفيذ نحو عدم تحقيق هذه الأهداف فقد يكون السبب راجعاً إلى عدم تزويده من جانب المستويات الأعلى بالسلطات الكافية لإنجاز الأهداف المتوقعة.

ب ــ كشف أوجه النقص في عدم التحديد الدقيق للسلطات والمسئوليات والذي يحدث في بعض الأحوال لسبب أو لآخر، ومن الأمور الجديرة بالذكر أن السبب المباشر لقيام سيدنا عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) بوضع أساس للتقويم الهجري هو أن أبا موسى الاشعري (رضي الله عنه) حينما كان واليا على الكوفة جاءه خطاب من عمر(رضى الله عنه) يكلفه ببعض الأعمال وكان الخطاب لا يحمل تاريخاً محدداً فاختلط الأمر على أبى موسى الاشعري (رضي الله عنه) على النحو الذي يمكن التعبير عنه في الوقت الحاضر «عدم تحديد البعد الزمني للمسئولية» وبذلك كانت التكليفات غير محددة تحديداً قاطعاً فرد أبوموسى الاشعري (رضي الله عنه) على عمر«رضي الله عنه» يستوضحه في الأمر ويسأله أي تاريخ يقصد هل هو تاريخ العام الحالي أم العام المنصرم؟ وحينذاك قرر عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) جمع الصحابة (رضي الله عنهم) للتدارس بشأن وضع تقويم جديد يسهل إدارة الدولة ومصالح الناس واتفق رأيهم على أخذ السنة الهجرية كبداية للتقويم.

الزاوية الثانية: أن السلطة مرادفة للمسئولية من حيث التبعات التي يتحملها حائز السلطة تجاه الله والمسلمين، فالسلطة في الاسلام أمانة في العنق فالحاكم في الدولة الاسلامية يستشعر مسئوليته عن ضياع بعير العراق وهو في المدينة، وعن أمن الراعي بالبصرة على غنمه لا يخشى عليها إلا غضب الله وضراوة الذئب. وهذا المعنى الانساني للمسئولية تجاه السلطة يجعل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يحمل على ظهره مؤنة أسرة تعاني ثم يصحب اليها زوجته لترعى الأم وهي تلد ويقوم هو يطهو الطعام لها ولأولادها، يفعل عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) هذا ويهتم بتفاصيل حياة المسلمين في دولة امتدت حدودها لتزيد عن الحدود الحالية لأي قطر عربي وفي ظل نظم اتصالات بدائية ووسائل مواصلات أقصى سرعة لها محدودة بسرعة الدابة. ونراه يأخذ نفسه بشدة لا يطلبها من رعيته فلا يرضى أن تأكل أمرأته تمراً من مال ادخرته من راتبه ويقوم بإنقاص راتبه بقدر ما أدخرته زوجته على أساس أنه يفيض عن حاجته، وكان عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) يبكي حينما يتذكر حجم مسئولياته أمام الله يوم القيامه في إطار سلطاته كخليفة للمسلمين، وكان كثير من المسلمين الصالحين يترددون في قبول الوظائف العامة على ضوء تبعاتها أمام الله، ويروى عن الخليفة عمر بن عبد العزيز (رضي الله عنه) أنه كان ينام مسهداً مؤرقاً من هول مسئولياته أمام ربه تجاه كل مسلم ودابة ونبتة على أرض الاسلام.. وهذا الحس الانساني الرفيع تجاه المسئوليات المترتبة على ممارسة السلطة لا نجده فكراً

وتطبيقاً إلا في دين ودولة الاسلام.

ولقد عني الاسلام بموضوع تفويض السلطة على النحو الذي يفي بتنفيذ المسئوليات المناطة بوظيفة معينة فنجد أن الولاة أيام الخلفاء الراشدين كانوا يفوضون في حدود معينة وحينما يحتاج القرار الى مستوى اداري أعلى فانهم يعودون الى الخليفة. كما كان الولاه يفوضون صلاحياتهم الى أمراء الأقاليم، ولكن في كل الأحوال كانت تتم مراجعة مستمرة لأسلوب وطريقة استخدام السلطة المفوضة من جانب مصدر التفويض الى من فوض اليهم وفي بعض الأحوال كان يتم عزل الوالي لأنه أساء استخدام السلطة وفي أحوال كان ينزل به جزاء مادي أو معنوي يتناسب مع حجم اساءة السلطة المفوضة، ومن الأمثلة الشهيرة في ذلك قيام عمر بن الخطاب رضي الله عنه بتوبيخ عمرو بن العاص رضي الله عنه وأعطائه العصا لمصري فقير ليضرب بها ابن عمرو بن العاص رضي الله عنه وهو يردد كلمته التاريخية المشهورة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا». وفي الصحيحين أن النبي صلى الله عليه وسلم بعث معاذ بن جبل الى اليمن وقال له «فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد على فقرائهم فان هم أطاعوا لك بذلك فاياك وكرائم أموالهم»(١٣).

وجدير بالانتباه ملاحظة أنه الى جوار السلطة الرسمية كانت تشيع في الحكومة الاسلامية السلطة المستمدة من المعرفة فأهل الرأي والفقه كانوا دائماً يشكلون سلطة المشورة وابداء الرأي والنصح وفي أوقات أخرى كانوا حينما يشتط الأمر ببعض الولاة أو الرؤساء يتغير أسلوب الممارسة من النصح الهادىء الى الزجر وفي معظم الأحوال ظلت سلطة أهل العلم والثقة قوية ومرهوبة الجانب ولعل مواقف صحابي مشهور مثل أبي ذر الغفاري (رض) في عهد معاوية (رض) أبلغ دليل على ذلك.

ثالثاً: في مجال الرقابة

توفر مجموعة الأحكام المتصلة بعنصر الرقابة في الاسلام نظاماً متكاملا قل أن يوجد شبيه له في نظم الادارة الحديثة، فتحليل هذه الحكام يشير الى أنها:

- تتسم بالشمولية
- تتسم بالعدالة المطلقة
- تتسم بالوضوح والبساطة
- تتسم بالتركيز على منع الأخطاء وليس مجرد تصيدها (رقابة وقائية)
- تتسم بتوضيح مسار التصحيح

وسوف نناقش كل خاصية من هذه الخصائص بايجاز يكفي لالقاء بعض الضوء على جوانب الاعجاز الاداري الاسلامي في هذا المجال داعين الى مزيد من التعمق والدراسة في هذا الاتجاه.

ــ الشمولية:

وتتجسد شمولية أحكام الرقابة الاسلامية في:

أ ــ الجهات التي تتولى الرقابة

ب ــ المجالات الخاضعة للرقابة

بالنسبة «للجهات» التي تتولى الرقابة فاننا نجد أن المسلم خاضع للرقابة من جانب:

١ ــ الله عز وجل، وهو ما يمكن أن يطلق عليه الرقابة الالهية وهي تشكل المصدر الرئيسي للرقابة.

٢ ــ نفسه، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الرقابة الذاتية.
٣ ــ المجتمع، وهو ما يمكن أن نطلق عليه الرقابة الاجتماعية أو الشعبية.
٤ ــ الادارة، وهو ما يمكن أن نطلق عليه رقابة السلطة الرسمية.

وليس في تعدد هذه الجهات أي نوع من التضارب أو الازدواجية ذلك أنها مكملة لبعضها في اطار الشمولية العامة للفكر الاسلامي المستقاة من وحدة مصدر التشريع، وسيجد المؤمن الكامل أن من السهل أن يلبي الاحتياجات الرقابية التي يشكلها كل مصدر من هذه المصادر لأنها متسقة مع بعضها. فهو اذا صدق مع الله صدق مع نفسه ومع المجتمع ومع السلطة الرسمية ــ اذا كانت منفذة لاحكام الشريعة ــ. والحقيقة أن أحكام الشريعة الاسلامية تكون في مجموعها ما يمكن تسميته في الوقت الحاضر بالنظام System، ومن أهم خصائص النظام هو عدم التضارب بين جزئياته Subsystems خلال حركته المنتظمة وفي هذا المجال يعتبر النظام الاسلامي من أرقى الأنظمة إذ لا مجال لأي تضارب بين الأحكام والقواعد التي تحكم الأنشطة المختلفة، فالمؤمن يقوم بطريقة تلقائية بمراقبة ذاته لتصرفاته وهو يتلقى بطريقة تلقائية وايجابية رقابة المجتمع ورقابة السلطة الرسمية لأنها كلها تتم في اطار من أحكام الرقابة الالهية التي هي الأساس والمصدر الرئيسي للرقابة.

وتشكل الرقابة الالهية المصدر الرئيسي والملهم لمصادر الرقابة الأخرى، فتصرفات المسلم وان خفيت على الأجهزة الرسمية أو على المجتمع لا تخفى على الله، وتسجل الأعمال والتصرفات ليحاسب عليها المؤمن يوم القيامة اما سلباً أو ايجاباً و يقول سبحانه وتعالى «**وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون ١٤**» وقوله تعالى «**يومئذ تعرضون لا تخفى منكم خافية ١٥**» وقوله تعالى «**ان الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ١٦**» وقوله تعالى «**يوم هم بارزون لا يخفى على الله منهم شيء ١٧**» وقوله تعالى «**انه يعلم الجهر وما يخفى ١٨**» وقوله تعالى «**و يعلم ما تخفون وما تعلنون ١٩**» وقوله تعالى «**وإن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله ٢٠**» وقوله تعالى «**ربنا انك تعلم ما نخفي وما نعلن ٢١**»

وتتجلى الرقابة الذاتية في قوله تعالى «**كل نفس بما كسبت رهينة ٢٢**» وقوله تعالى «**ثم توفى كل نفس ما كسبت وهم لا يظلمون ٢٣**» وقوله تعالى «**ليجزي الله كل نفس ما كسبت ٢٤**» وقوله تعالى «**يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ولتنظر نفس ما قدمت لغد ٢٥**» وقوله تعالى «**و يستخلفكم في الأرض فينظر كيف تعملون ٢٦**» وفي قول الرسول (صلعم) «**حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا وزنوا أعمالكم قبل أن توزن عليكم ٢٧**».

و يهتم الاسلام بتنشيط الرقابة الاجتماعية أو الشعبية من خلال اهتمامه بتماسك المجتمع الاسلامي، فطالما أن المسلم الفرد هو اللبنة الأساسية في بناء هذا المجتمع وأن أي انهيار في بعضها كفيل بانهيار البناء الاجتماعي فان مسئولية المجتمع أن يحافظ على تماسكه من خلال الرقابة على السلوك الفردي مانعاً أي عوامل هدم أو انشقاق قد تؤثر في الهيكل الاجتماعي ... ولعل أروع تعبير عن الرقابة الاجتماعية بمفهومها الشامل يمكن أن تلمسه في

حديث الرسول (صلعم) «كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيته ٢٨» كما تتجسد هذه المعاني أيضاً في قوله «فالرجل في بيته راع وهو مسئول عن رعيته ٢٩» وقال عليه الصلاة والسلام «ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم كمثل الجسد اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى ٣٠». وقال تعالى **«والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض ٣١»** وقال تعالى **«والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض ٣٢»**.

وتمتد الرقابة الشعبية لتصل الى أولي الأمر ... فالرئيس أيا كان موقعه عليه أن يخدم المسلمين وأن يطبق قواعد الشريعة الاسلامية، وعلى المسلمين مراقبته وتقويمه اذا اقتضى الأمر ولقد جسد الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه هذا المعنى في كلماته الرائعة التي تشكل أرقى أسس الرقابة الشعبية على السلطة الرسمية حينما يقول «أيها الناس لقد وليت عليكم ولست بخيركم فالقوي عندكم ضعيف عندي حتى آخذ الحق منه والضعيف عندكم قوي عندي حتى آخذ الحق له». ومن المواقف المشهورة التي تجسد الرقابة الشعبية في أبهى صورها ما كان من شأن عمر بن الخطاب (رض) وهو يخطب في المسلمين طالباً منهم السمع والطاعة فانبرى أحد المسلمين معلناً عدم السمع والطاعة حتى يفسر عمر سبب طول ثوبه بينما هو رجل مديد القامة وما خصص له من قماش شأنه كشأن المسلمين لا يكفي لستر قدميه .. لم يغضب عمر ولم يتصورها إهانة وهو خليفة المسلمين بل أنه من منطلق إحساسه بمسئولياته كخليفة وكرجل تربى بتربية الإسلام يفسر السبب بهدوء معلناً ومستشهداً بابنه عبدالله أنه أخذ نصيبه وأكمل به ثوبه.

أما رقابة السلطة الرسمية فتتمثل في رقابة أولي الأمر في مستوياتهم الادارية المختلفة على من أوكل اليهم مهمة تنفيذه، وهي رقابة لم يعني بها الاسلام التسلط في أي وقت من الأوقات وإنما هي لخدمة أهداف المجتمع الإسلامي وبنائه على أسس الشريعة الاسلامية.

ونود الإشارة إلى فكرة تعدد المستويات الرقابية الرسمية ارتباطاً بالتنظيم الاداري للدولة، فالخليفة يراقب تصرفات الولاة، والولاة يراقبون أمراء الأقاليم وأمراء الأقاليم يراقبون تصرفات المحتسبة ... وكثيراً ما كانت تحدث مخالفات في مستوى اداري فيتولى المستوى التالي له التصحيح واذا كان القرار المطلوب يعلو فوق صلاحيات هذا المستوى كأن يرفع أمره إلى مستوى أعلى وربما إلى الخليفة، ولقد اهتم الرسول «صلعم» بالرقابة على الولاة ومحاسبتهم باعتبارهم نواباً عنه وذلك على الرغم من عنايته الفائقة باختيارهم وذلك حرصاً منه على مسئوليته أمام الله والناس وحرصاً على سمعة الدين الاسلامي الذي يلعب هؤلاء الولاة دوراً كبيراً في تمثيله والتعبير عنه، ويمكن القول أن الرسول «صلعم» هو أول من طبق مبدأ من أين لك هذا وأول من وقع عليهم التطبيق كان الولاة وليس عامة الناس، ويتجسد هذا المعنى في قولته الرائعة «أما بعد فإني استعمل الرجل منكم على العمل مما ولاني الله فيأتي فيقول هذا مالكم وهذا هدية اهديت لي، أفلا جلس في بيت أبيه وأمه حتى تأتيه هديته؟» ٣٣ وكان ذلك وهو يحاسب أحد عمال الزكاة الذي ادعى أن بعض المال يخص الزكاة والبعض الآخر أهدى اليه.

ولقد مورست السلطه في الادارة الرسميه في

ظل نظام اتصالات فعال يقوم على مبدأ «الأبواب المفتوحة» إذ كان يمكن لأي مسلم أن يتوجه إلى الخليفة بشكواه ضد أي مقام في الدولة حتى ولو كان الخليفة نفسه وكثير من الحوادث التاريخية تذكرنا بأن الخليفة نفسه كان خصماً لمسلمين عاديين، ولعل هذا المبدأ هو الذي مكن لمصري بسيط أن يقتص من عمرو بن العاص (رض) والي مصر وأن يفسح عمر بن الخطاب الفرصة ليهودي ليختصم من علي ابن أبي طالب كرم الله وجهه رغم أن الخصومة كانت ادعاءاً كاذباً من اليهودي.

ويعتبر محمد بن مسلمة (رض) أول جهاز رقابة اداري رسمي عرفه الاسلام فلقد عينه الخليفة عمر بن الخطاب للتحقق من أعمال الولاة وفحص الشكاوي المقدمة من الرعية تجاههم، هذا فضلا عما كان يقوم به الخليفة عمر (رض) بنفسه من تقصي ومراقبة أحوال المسلمين.

ومن دراسة أحوال الدولة الاسلامية في عهد سيدنا عمر (رض) نلاحظ أنه قد وجه اهتماماً كبيراً للرقابة على الولاة بشكل خاص وكان هذا سلوكاً طبيعياً متفقاً مع المنهج الاسلامي بشكل عام، كما تبرره العوامل الموضوعية المحيطة بالدولة الحديثة في ذلك الوقت وأهم هذه العوامل هو اتساع رقعة الدولة الاسلامية وتعدد القوميات الداخلة في اطارها واختلاف القيم والتراث الاجتماعي والثقافي السائد فيها في الوقت الذي كانت فيه المواصلات صعبة والاتصالات بطيئة على النحو الذي قد يمكن للولاة اساءة استخدام السلطة دون كشف سريع أو دون كشف على الإطلاق، ومن ضمن الاجراءات الرقابية التي عمد إليها الخليفة عمر (رض) الآتي:

ــ التدقيق في اختيار الولاة من العناصر المعروفة بالزهد والتقوى في الوقت الذي تتمتع فيه بالمقدرة الادارية، ولا شك أن الإختيار الجيد يمثل عنصراً أساسياً من عناصر الرقابة المانعة أصلا لوقوع الانحرافات.

ــ إتباع سياسة الباب المفتوح على نحو ما سبق أن ذكرناه.

ــ عقد إجتماع سنوي دوري للولاة خلال موسم الحج وفي هذا الاجتماع كان يوجه لهم التعليمات والتحذيرات ويروي أن أهم ما كان يهتم به هو تحذيرهم من قبول الهدية.

ــ كان يأمر الولاة أنهم اذا وصلوا المدينة (حيث محل إقامتهم الدائم) أن يدخلوها نهاراً لكي يظهر بوضوح مافي حوزتهم.

ــ كان يرسل مندوبيه من ذوي الثقة بطريقة سرية للأمصار للتعرف على أحوال الرعية وسلوك الولاة وليقدموا إليه تقاريرهم التي يتولى تحقيقها بنفسه.

البساطة والوضوح:

من الخصائص التي تتداولها كتب الادارة الحديثة عن النظام الرقابي الجيد أن يكون بسيطاً واضحاً لمن يقوم على استخدامه، وبتحليل الأحكام الإسلامية في مختلف المجالات نجد أن هذه الصفة كانت لصيقة بها، فمعجزة الإسلام في قرآنه الذي عبر بكلمات منتقاة عن أدق وأعقد العلاقات البشرية، كما تنسحب صفة البساطة والوضوح أيضاً على مجمل أحكام السنة المحمدية.

وتعتبر المعايير الرقابية من أهم العناصر الرقابية التي ينبغي أن تتوفر فيها خاصية البساطة والوضوح، ذلك أن معظم الغموض الذي يحيط بعملية الرقابة غالباً ما يكمن في هذا العنصر، والمعايير هي المستويات التي

نتطلع إلى بلوغها والتي على أساسها يمكن الحكم على نتائج الأعمال، والتفرقة بين ما هو مقبول بدرجاته المختلفة وما هو مرفوض بدرجاته المختلفة. فإذا كانت هذه المعايير غامضة وغير مفهومة من جانب المرءوسين أو غير متفق عليها من جانب الرؤساء أو غير ممكنة التطبيق عمليا فإن هذا يؤدي إلى تشتت وضياع الجهود البشرية سواء على مستوى المنفذين الذين لا يعرفون توجهاتهم الصحيحة عند تنفيذ الأعمال ولا على مستوى المقيّمين الذين لا يعرفون كيف يقيمون هذه الجهود بطريقة عادلة موحدة.

ووضوح وبساطة المعايير أساس لتسهيل عملية الرقابة ولعل أبسط دليل على ذلك أنها تمكن من تحول الرقابة من نظام بيروقراطي بطيء الايقاع تتعدد فيه المستويات الرقابية وتتنازع فيه المستويات وتقل فيه الفاعلية إلى نظام رقابة تلقائي يستطيع أن يباشرها المسئول ذاته على نتائج أعماله.

وفي الاسلام نجد أن المعايير التي تحكم العلاقات وتفرق بين الصالح والطالح معروفة ومحددة تحديداً قاطعاً لا لبس فيها، كما أنها معدة لتخاطب البشر بإمكانيتهم الطبيعية التي خلقهم الله بها.

وسنحاول هنا أن نقدم مجرد أمثلة على عدد من المعايير الرقابية التي وضعتها الشريعة الاسلامية السمحاء، يقول صلى الله عليه وسلم «ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع إلى جانبه وهو يعلم» فإذا تأملنا هذا الحديث الشريف نلاحظ الآتي:

ــ أن معيار الإيمان الكامل هو الاحساس بآلام المحتاجين وأولهم الجيران.

ــ إن شرط العلم بالحاجة ضروري لتطبيق المعيار.

والحديث رغم بساطته المتناهية يحمل بالاضافة إلى المعاني الموضوعية السامية فكراً إدارياً نموذجياً ذلك أننا ــ كمشتغلين بالادارة والتنظيم ــ ننصح دائما لكي ينجح نظام الرقابة أن تكون المعايير قابلة للتطبيق وهذا هو الرسول الأعظم صلى الله عليه وسلم يوفر هذا الشرط الموضوعي بأن جعل تطبيق المعيار مرهون بإمكانية التعرف على حاجة الجار.

كذلك من معايير الإيمان قوله صلى الله عليه وسلم «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه» (٣٤) وهذه الكلمات البسيطة الدافئة تعكس معياراً بالغ الأهمية في تكوين دولة المسلمين على أساس علاقات صحية خالية من الأثرة والكراهية والحقد. والواقع أن هذا المعيار سهل التطبيق وسهل المراقبة ويستطيع كل مسلم أن يراقب ذاته من خلاله، ولكن ملاحقة الدنيا على حساب الآخرة تعمي البصائر.

ومن معايير البر «**ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين وآتي المال على حبه ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل والسائلين وفي الرقاب وأقام الصلاة وآتى الزكاة**» (٣٥) ومن المعايير الواضحة التي يضعها الاسلام لتحديد مواقع المسلمين عند الله قوله تعالى «**يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم إن الله عليم خبير**» (٣٦). فليس للمال ولا للعائلة ولا للوظيفة أي دور في تحديد مراكز المسلمين من الله سبحانه وتعالى وإنما هناك معيار أساسي ألا وهو تقوى الله والعمل الصالح.

ومن معايير الانفاق السوي الذي يجسد سلوك المسلم الطبيعي قوله تعالى « **ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط فتقعد ملوماً محسوراً** » (٣٧).

ومن معايير فلاح المؤمن قوله تعالى « **قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون والذين هم عن اللغو معرضون والذين هم للزكاة فاعلون** » (٣٨).

ومن المعايير البسيطة السهلة التطبيق التي يعجز أي نظام وضعي عن مضاهاتها في بساطتها ودقتها وعدالتها وسهولة الرقابة من خلالها على سلوك الولاة تجاه المال العام قوله صلى الله عليه وسلم « من استعملناه على عمل فرزقناه رزقاً فما أخذ بعد ذلك فهو غلول » (٣٩) أي خيانة وهو يعني ببساطة متناهية أن أي دخل يحصل عليه الولاه خلال فترة ولاينهم يزيد عن الراتب المقرر لهم وجاء لهم من خلال مجموعة السلطات المستمدة من المنصب فليس لهم حق فيه لأنه أستمد من إستغلال فاسد للسلطة.

وأهم ما يلفت النظر في هذه المعايير بالاضافة إلى بساطتها ووضوحها أنها :

١ -- سهلة التحقيق لا تعجيز فيها فهي لا تحتاج إلى جهد خارق أو استثنائي لبلوغها.

٢ — انها متناسقة بمعنى أنه لا يوجود تعارض فيما بينها وإنما تعكس وحدة في المنهج.

٣ - انها متكاملة بمعنى أنها تشكل نظاماً تلقائياً، فالمسلم في محاولته بلوغ معيار الايمان يصل بطريقة تلقائية إلى معيار البر والفلاح .. وغيرها.

٤ — انها لمصلحة الانسان المسلم نفسه قبل أي شيء آخر « **تلك حدود الله ومن يطع الله ورسوله يدخله جنات تجري من تحتها الأنهار خالدين فيها، وذلك الفوز العظيم، ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها وله عذاب مهين** » (٤٠).

العدالة المطلقة :

من الطبيعي أن تتسم أحكام الرقابة في الاسلام بأقصى درجات العدالة لأنها ليست وضعية وإنما هي تطبيق لكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ولما كان مصدر الأحكام هو آية العدل — هو الله — فمن الطبيعي أن يطلب ممن استخلفهم على الأرض تطبيق شريعة العدل. والآيات التي يدعو فيها الخالق الخلق إلى العدل كثيرة منها قوله تعالى « **وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل** » (٤١) وقوله تعالى « **إن الله يأمر بالعدل والأحسان** » (٤٢) وقوله « **يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين** » (٤٣).

فالرقابة في الاسلام ليست تسلطاً أو تهديداً، وإنما هي نظام موضوعي يقوم على أسس راسخة من العدل الانساني سواء في مجال المعايير بحيث يمكن بلوغها أو في مجال نتائج التنفيذ بحيث تقيم تقييماً عادلا.

لنتأمل مثلا عدالة المعايير التي وضعها عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) لمن يستحق من بيت المال ولتحديد منازل المسلمين « والله ما أحد أحق بهذا المال من أحد، وما أنا أحق به من أحد، والله ما من المسلمين من أحد إلا

وله في هذا المال نصيب، إلا عبداً مملوكاً ولكننا على منازلنا من كتاب الله تعالى، وقسمنا من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فالرجل وبلاؤه في الاسلام، والرجل وقدمه في الاسلام، والرجل وغناؤه في الاسلام، والرجل وحاجته، والله لئن بقيت لهم ليأتين الراعي بجبل صنعاء حظه من هذا المال وهو يرعى مكانه».

وفي موقف آخر نجد عمربن الخطاب (رضى الله عنه) وهو يراقب أحوال المسلمين ويتفقد شئونهم كخليفة عليهم يرى يهوديا أعوزته الفاقة وأنهكته الشيخوخة فيقول قولته المشهورة التي تعكس أرقى ما وصلت إليه العدالة «ما أنصفناه، أكلنا شبيبته، وضيعناه في هرمه».

ويقول عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) وصيته «أجعل الناس عندك سواء، لا تبال على من وجب الحق، ثم لا تأخذك في الله لومة لائم، وإياك والأثرة والمحاباة فيما ولاك الله».

ويزخر التراث الاسلامي بمواقف تشير إلى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) نفسه والخلفاء الراشدين (رضى الله عنهم) كثيراً ما كانوا يراجعون أنفسهم ويصححون أحكامهم لتحقيق إعتبارات العدالة، ومن القصص المشهورة في ذلك أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) عدل عن رأيه بأخذ الفدية من أسرى بدر فقد أشار عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قتل أسرى بدر إلا أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) رأى أن تؤخذ منهم فدية فنزل القرآن الكريم يؤيد رأي عمر (رضى الله عنه) فقال صلى الله عليه وسلم «لو نزل بنا عذابٌ ما نجا غير عمر» (٤٤).

كما أن الخليفة عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) قال قولته المأثورة «أخطأ عمر وأصابت أمرأة» وذلك حينما تعرض إلى غلاء المهور وأراد تحديد المهور بمبلغ معين فقامت أمرأة من عرض المسلمين وقالت يا عمر يقول الله تعالى **«وإن أردتم إستبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً»** (٤٥).

فقال عمر قولته المشهورة «أخطأ عمر وأصابت أمرأة».

منع الأخطاء وليس تصيدها (الرقابة المانعة):

الله رؤوف رحيم بعباده، أكثر شفقة عليهم من أنفسهم هداهم إلى الطريق المستقيم وبين لهم معالمه وسهل لهم المضي فيه، مع هذه الحقيقة تتمشى أحكام الشريعة الاسلامية فالاسلام يدعو المسلمين إلى إتباع قواعده حماية لهم ودرءاً بهم من الوقوع في مهالك المعصية، وقد عمد الاسلام من أجل ذلك إلى توضيح الحدود توضيحاً قاطعاً حتى لا يلتبس الأمر على المسلمين وجعلها سهلة التنفيذ لمن أراد. ولذلك يمكن القول أن أحكام الدين الاسلامي قد وفرت كل أسباب الموضوعية التي تمنع المسلم المؤمن من الزلل، وفي الادارة الحديثة يعتبر من خصائص النظام الجيد للرقابة توفيره للمتطلبات والشروط التي تمنع الإنحرافات قبل وقوعها وليس مجرد إكتشافها أو تصيدها. وفي القرآن الكريم كثير من الآيات تدرأ عن المؤمن التهلكة بتبيان حدود الله وتحثه على عدم تجاوزها مثل قوله تعالى **«تلك حدود الله فلا تقربوها»** (٤٦). وقوله تعالى **«تلك حدود**

الله فلا تعتدوها» (٤٧) وقوله تعالى **«ومن يتعد حدود الله فقد ظلم نفسه»**(٤٨) وكذلك قوله **«ولا تيمموا الخبيث منه تنفقون»** (٤).

بالإضافة إلى ذلك نجد أن هناك آيات كثيرة وأحاديث شريفة متعددة تحث المسلم على التفكير وتمحيص الأمور قبل أن يبادر بالعمل حتى لا يقع في أخطاء هو في غنى عنها مثل قوله جل شأنه **«وإن خفتم شقاق بينهما فابعثوا حكماً من أهله وحكماً من أهلها»**(٥٠) وهي دعوة جليلة للاصلاح ومنع الإنحرافات قبل وقوعها في قضايا حيوية تتعلق بعلاقات المسلمين الإجتماعية وكذلك قوله تعالى **«واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن»** (٥١).

ويدعو الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى الحرص والحذر تحسباً من الدنيا فيقول «ما عال من اقتصد» وتحسباً من غضب الله «من لم يبال من أين أكتسب المال لم يبال الله من أين أدخله النار».

ويدعو الاسلام إلى الوقاية لمنع الأخطاء التي تحسب على المسلم فيقول تعالى **«ومن يوق شح نفسه فأولئك هم المفلحون»** (٥٢) ولعلنا جميعاً نحفظ المثل السائر «الوقاية خير من العلاج».

وفي بناء الدولة الاسلامية وتنظيم أمورها نجد الرسول (صلى الله عليه وسلم) والصحابة يولون اهتماماً كبيراً بتحقيق الرقابة المانعة سواء من خلال إختيار الولاه الصالحين وتوضيح طبيعة وظائفهم والتعرف بأنفسهم على أحوال الرعية وقبل ذلك كله بنشر أحكام الدين الاسلامي وتربية الناس (ولاة ورعية) على هذه القواعد. والواقع ان التطبيق المتكامل للمنهج الاسلامي وإقامة حدود الله فيه درء تلقائي للمعاصي والإنحرافات.

وحينما جاء كتاب والي خراسان إلى عمر بن العزيز (رضى الله عنه) يقول فيه أنه لا يصلح لهذه البلاد إلا السيف سارع عمر (رضى الله عنه) على الفور بعزله وبذلك وقى المسلمين تجاوزات كثيرة كان من الممكن أن تحدث أستشفها ــ رحمه الله ــ من نمط تفكير صاحب الرسالة ومنهجه في الحكم.

ومن المعروف في علوم الادارة الحديثة أن من أهم عوامل توفر الرقابة المانعة هو أن يعرف كل عضو في المنظمة مسئولياته وواجباته بوضوح ـ وأن يعرف بالنظم والاجراءات المتبعة، وأن يعرف أن هناك تقييما مستمراً لإنجازاته يتحدد على ضوئها الثواب والعقاب، ولقد أهتمت أحكام الدين الاسلامي بمثل هذه القضايا قبل أن يسجلها العلم الحديث بقرون فنجد أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) والصحابة يهتمون بتوعية المسلمين بحدود الله وحقوقهم وواجباتهم وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) والصحابة (رضى الله عنهم) يهتمون إهتماماً بالغاً بتعريف الولاة بمسئولياتهم حتى لا يقعوا في الأخطاء (رقابة مانعة) فمثلا نجد رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول «ألا من ظلم معاهداً أو أنتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيب نفسه فأنا حجيجه يوم القيامة»(٥٣) وكان عمر بن الخطاب (رضى الله عنه) يحذر ولاته خلال خطبه الشعبية للمسلمين قائلا «أيها الناس إني لم أبعث عمالي عليكم ليصيبوا من ابشاركم ولا من أموالكم، إنما بعثتهم ليحجزوا بينكم، وليقسموا فيئكم بينكم، فمن فعل به غير ذلك فليقم».. كما كان يحذر ولاته

تحذيراً شديداً من قبول الهدية وكان ــ رحمه الله ــ لا يفرق بينها وبين الرشوة.

سرعة التصحيح:

يتسم نظام الرقابة ليس فقط باكتشاف الانحرافات وإنما بالعمل على عدم وقوعها أصلا وفي حالة وقوع البعض فيها ــ وهذا طبيعي ــ يصبح من الضروري اكتشافها بسرعة والعمل على تصحيحها. ويتسم الدين الاسلامي بالسماحة ويمنح الفرصة للمسلم لكي يصحح مساره فباب المغفرة مفتوح لا يسد أمام مسلم تائب يقول سبحانه وتعالى **«قل ياعبادي الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله إن الله يغفر الذنوب جميعاً إنه هو الغفور الرحيم وأنيبوا إلى ربكم وأسلموا له من قبل أن يأتيكم العذاب ثم لا تنصرون»** (٥٤) وفي هذه الآية نلاحظ أنه على الرغم من أن باب التوبة وتصحيح المسار مفتوح أمام كل مسلم إلا أن الله سبحانه وتعالى يحفز المسلمين على سرعة طلب المغفرة قبل فوات الأوان وهو بذلك يقرر انه تعالى حريص على مصلحة المسلم أكثر من مصلحة المسلم على نفسه.

كذلك يقول عز من قائل **«وإذا سألك عبادي عني فإني قريب أجيب دعوة الداع إذا دعاني فليستجيبوا لي وليؤمنوا بي لعلهم يرشدون»** (٥٥).

وفي قرب الله من عباده دعوة جليلة لهم بسرعة اللجوء إليه والاستمتاع بعطفه وطلب مغفرته واللوذ برحمته التي لا تضيق بأحد من عباده التوابين.

ويقول تعالى **«إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين»** (٥٦) ويقول تعالى **«إنه من عمل منكم سوءاً بجهالة ثم تاب من بعده وأصلح فإنه غفور رحيم»** (٥٧) ويقول تعالى **«فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه»**. (٥٨).

والواقع إن من أروع ما يثير الاعجاب في النفس ويهز المشاعر هي تلك القصص التي تروى عن حكام المسلمين الصالحين في سرعة استجابتهم لنداء العدالة وتصحيح الانحراف بحسم ودون تردد. لنأخذ مثلا عبرة من قصة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) حينما شكا إليه أحد المسلمين من أن جبلة بن الأيهم ملك الغساسنة قد لطمه لأنه داس على إزاره أثناء زحمة الحج فطلب عمر (رضي الله عنه) القصاص من جبلة فقال جبلة «كيف ذاك وأنا ملك وهو سوقه» فقال إن الاسلام قد جمعكما وسوى بين الملك والسوقه.. ومن الملفت أن جبلة قد فر والتحق بالروم. وتصرف مثل هذا طبيعي من رجل لم يدخل الايمان قلبه. وكان عمر بن عبدالعزيز (رضي الله عنه) يراجع أحكام الولاه ويبطل كل ما هو مخالف أو جائر منها بسرعة، منها مثلا أنه رد إلى النصارى كنيسة بدمشق كان واليها قد صادرها كما انه عين قاضيا ليحكم بين ابن قتيبة والي سمرقند وبين أهلها الذين اتهموه بأنه أسكن مدينتهم المسلمين على غدر، ولقد حكم القاضي بإخراج المسلمين فخرجوا فوراً.

رابعا: في مجال الأجور والحوافز

يمكن اعتبار أن قضية العمل والانتاج من القضايا الأساسية التي اهتم بها الرسول الكريم **(صلى الله عليه وسلم)** لتدعيم البناء الاقتصادي للدولة الاسلامية الفتية، ولذلك نجده في مواقف كثيرة يحث المسلمين على

العمل منها قوله (**صلى الله عليه وسلم**) «ما أكل أحد طعاماً قط خيراً من أن يأكل من عمل يده، وأن نبي الله دواد عليه السلام كان يأكل من عمل يده» (٥٩) ويقول «طلب الحلال فريضة بعد الفريضة» وقوله (**صلى الله عليه وسلم**) «لأن يأخذ أحدكم حبله ثم يأتي إلى الجبل فيحتطب فيبيع فيأكل ويتصدق خير له من أن يسأل الناس (٦٠)

وحينما تتعقد عملية الانتاج ويصبح تشارك الناس في انتاج الخيرات مطلباً ضرورياً من أجل الوفاء بالاحتياجات المتنامية للفرد وللدولة وحينما ينتج عن ذلك بالضرورة اختلاف مواقع الناس في عمليات الانتاج يصبح تنظيم العلاقة القائمة بين هذه الأطراف أمراً على درجة بالغة من الأهمية. ومن المحقق أنه بمقدار درجة عدالة تنظيم هذه العلاقة بمقدار ما تتفجر طاقات العمل التي بها تبني الأمم والحضارات. وإذا كان الاسلام من فهمه لحقيقة الحياة الاقتصادية والاجتماعية ومتطلبات نموها يسمح بوجود صاحب عمل أيا كان وضعه القانوني (فرد — شركة — حكومة) يقوم بتقديم فرص العمل للآخرين فإنه يمنع منعاً باتاً أن يتسرب لهذه العلاقة أي نوع من السخرة أو عدم التكافؤ. ولما كانت علاقات الأجر هي أهم العلاقات التي تقوم بين صاحب العمل والعامل فلقد اهتمت أحكام الدين الاسلامي بتنظيمها ووضعها في إطار يسمح بسيادة علاقات التكافؤ والمحبة لا العداوة والكراهية.

وإذا كان هناك من صفة عامة يمكن أن تطلق على مجموعة الأحكام المتعلقة بالأجور في الدين الاسلامي لكانت بالتأكيد هي صفة العدالة، وهي الصفة الصعبة التي تحاول كل الأنظمة الحديثة تحقيقها ولكنها في العادة تصطدم بمؤشرات أيديولوجية وضغوط اجتماعية واقتصادية تجعل مفهوم العدالة المطلق صعب التحقيق في ظل النظم الوضعية.

ولقد اهتمت أحكام الدين الاسلامي بهذا المبدأ في أكثر من موضع منها مثلا قوله تعالى **«لكل درجات مما عملوا وليوفيهم أعمالهم وهم لا يظلمون»** (٦١) فمعنى هذه الآية الكريمة يمكن أن ينسحب ليصبح مبدءاً عاماً يحكم حساب وتقدير الأجر في كل من الدنيا والآخرة وهو يعكس أكثر من نقطة ادارية منها:

— إن الأجور ينبغي أن تتفاوت في درجاتها بما يعكس التفاوت القائم في المسئوليات والانجازات.

— إن أي عمل ينبغي أن يوفى أجره.

— ليس من الاسلام ظلم وغبن الأجور سواء من ناحية مقدارها أو نظام استحقاقها.

كما يتجسد مفهوم العدل الاسلامي في ذلك المبدأ السامي الذي وضعه الرسول (**صلى الله عليه وسلم**) «اعطوا الأجير أجره قبل أن يجف عرقه» (٦٢) والعدل الاسلامي يتجسد في التوازن القائم بين طرفي العلاقة وهما المؤجر والأجير، فالمؤجر «صاحب العمل» ينبغي أن يحصل على انجازات تبرر ما سوف يدفعه من أجر ولقد عبر الرسول (**صلى الله عليه وسلم**) عن هذه الانجازات بأروع تعبير عندما وصفها «بالعرق» فالأجر ينبغي أن يدفع مقابل «عرق» وهذا يؤكد حرص الرسول (**صلى الله عليه وسلم**) على أن الأجر لا ينبغي له أن يحصل الا عن حلال أي عن طريق جهد مبذول. وهذا يعني أن الاسلام دعوة إلى العمل الجاد والمثابرة وليس إلى الانتهازية أو

الكسل أو الاهمال. ومن ناحية ثانية طالما أن الأجير قد قدم «عرقه» ووفى ما عليه فإن على المؤجر (صاحب العمل) أن يقدم له فوراً ودون أي مماطلة أو تأخير ما اتفق عليه من أجر مقابل ما قدم من عمل. وبذلك راعى الاسلام مصلحة الطرفين وحقق التوازن بينهما في عبارات آية في البساطة والوضوح.

كما يتضح اهتمام الاسلام بتأسيس فكرة العدل بين الناس في علاقاتهم الشخصية والاقتصادية، ومنها بطبيعة الحال علاقة العمل وما يتمخض عنها من علاقات توظيف وأجور. يقول تعالى «**ولا تبخسوا الناس أشياءهم**» (٦٣) فهذا المبدأ العام يمتد ليشمل العلاقة بين صاحب العمل والعامل، فصاحب العمل لا ينبغي له أن يبخس العامل أجره ولا يقلل من قيمة جهده المبذول وفي نفس الوقت على العامل ألا يبخس صاحب العمل حقه فلا يهتم بالجودة والاتقان ولا يضيع الوقت عبثاً.

ولقد اتخذ الاسلام موقفا حاسما تجاه أي ظلم اجتماعي يقع على كاهل الاجراء وسبق بذلك كل الاتجاهات الاشتراكية الحديثة سواء منها ماهو اصلاحي النزعة او ثوري التغيير، فلقد ذكر الرسول «صلى الله عليه وسلم» ان الله تعالى سمى نفسه خصما ضد كل من تسول له اخلاقه ان يأكل الحقوق ومنها حق العامل، وذلك حين يقول قال الله: ثلاثة انا خصمهم يوم القيامة .. رجل أعطى بي ثم غدر ورجل باع حرا فأكل ثمنه ورجل أستأجر اجيرا فاستوفى منه ولم يعطه أجره» (٦٤).

وتلعب الحوافز دورا هاما في تنشيط الهمم والحث على العمل. ويتجسد اهتمام الاسلام بالعمل وتقدير اهميته حينما يربط بينه وبين اكبر حافز يبتغيه المسلم الا وهو رضاء الله ومغفرته ودخوله جنته. فالمسلم يمنح المغفرة اذا ماجد واجتهد، يقول الرسول «صلى الله عليه وسلم» من أمسى كالّاً من عمل يده أمسى مغفورا له».

واذا كان نيل رضاء الله ودخول الجنة هو الحافز الاكبر الا ان الدين الاسلامي وضع مجموعة من الحوافز المادية والمعنوية التي تتناول قضايا حياتية او تشغيلية محددة يمكن اعتبارها — في ميدان العمل الانتاجي — مؤشرات جيدة لافكار الاسلام في مبدأ الحفز والعقاب، ولكن الاسلام باعتباره دعوة دينية في المقام الاول عمل ايضا على ربط هذه الحوافز بالفكرة الاخلاقية الدينية ليعطيها نوعا من الدعم والقوة طالما ان حد الله هو الاستراتيجية العامة التي تحكم طبيعة واتجاه حركة البرامج والاجراءات المكملة لها.

يقول سبحانه وتعالى «**وقل أعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**» (٦٥). فهنا نلاحظ فكرتين جوهريتين مرتبطتين بمبدأ الحفز:

الاولى: متعلقة بالجهة التي اصدرت هذه الدعوة للعمل، وهي الجهة التي يبتغي كل مسلم رضاءها ولذلك فالدعوة تحمل في طياتها حفزا طبيعيا للعباد أن يعملوا لانها جاءت من الرب الكريم.

الثانية: متعلقة بالجهات التي ستقيم وتراقب هذا العمل، فهي جهات عادلة لن يشعر العباد معها بضياع حق او الحاق غبن، ولقد ثبت اخيرا ان عدالة تقييم الاداء تعتبر من اهم المحفزات على العمل، ومن ثم اتجهت جهود المفكرين والعلماء نحو البحث حول تحقيق مبدأ العدالة في التقييم.

وتعتبر دعوة الله سبحانه وتعالى «**فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ومن يعمل مثقال**

ذرة شرا يره»(٦٦) دعوة صريحة الى العمل الطيب من خلال اعمال مبدأ «الحفز الايجابي» و«الحفز السلبي» ذلك ان العمل الطيب يعود على صاحبه كما هو شأن العمل السيء، وتقضي آيات القرآن الكريم في تحفيز المسلمين للعمل الطيب وتجنب العمل الخبيث فيقول سبحانه وتعالى «**إنا لا نضيع اجر من أحسن عملا**»(٦٧) وجزاء الحسنة عشر أمثالها وجزاء السيئة مثلها وقوله تعالى «**مثل الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله كمثل حبة انبتت سبع سنابل في كل سنبلة مائة حبة والله يضاعف لمن يشاء والله واسع عليم**»(٦٨).

وفي الآيات السابقة يتجلى بشكل واضح مانحاول اليوم تطبيقه في علوم الادارة الحديثة من أن الحوافز بشكلها السلبي والايجابي لكي تكون عادلة ومقبولة ينبغي ان تستند الى نظام موضوعي لتقييم الاداء، وذلك لانه اذا طبق أي نظام للحوافز لا يستند على تقييم موضوعي لانجازات الناس فانه لن يكون الا ظلما، وستكون الآثار السلبية الناتجة منه اشد بكثير من آثاره الايجابية. وفي الآيات الكريمة السابقة وغيرها من الآيات التي تنص على الثواب او العقاب يواكبها ابراز فكرة العدالة والتقييم المستمر لاعمال الانسان فالله عليم بعباده يعرف مايبطنون ومايظهرون فأي عمل خير أو سوء يقوم به الانسان يسجل عليه، و يتحدد الجزاء اما ايجابا او سلبا حسب نوع العمل كما تقضي القاعدة الاسلامية «الجزاء من جنس العمل» وعملية الاحصاء والمتابعة والتي على أساسها تتحدد الدرجات والجزاءات عملية مستمرة منتظمة لا يعطلها ولا يمنعها مانع فعين الله لا تغفل «**ولكل درجات مما عملوا وما ربك بغافل عما يعملون**»(٦٩).

صدق الله العظيم

خامسا: في مجال الاختيار والتعيين والفصل

عنى الاسلام بضرورة ترشيد عملية الاختيار سواء للقادة او للعاملين فالرسول (صلى الله عليه وسلم) كان يدقق في اختيار رسله في المهمات المختلفة من الفقهاء الذين يجيدون الحديث ولديهم القدرة على الاقناع فضلا عن تاريخهم الناصع بالجهاد في سبيل الله.

ولم تعرف الادارة الاسلامية في عهد الرسول (صلى الله عليه وسلم) أي نوع من تأثير الضغوط لتغليب المصلحة الشخصية على المصلحة العامة عند أختيار الرسول للقيادات وحملة الوظائف سواء ماكان منها ضغوطا اجتماعية عائدة الى وساطة أو تأثير قرابة او نسب او صداقة او عائد لتأثير الثقل الاقتصادي او لتأثير عراقة الاصل، وانما كان أساس الاختيار هو الصلاحية والكفاءة لشغل المنصب لخدمة المسلمين بأمانة ونزاهة، ولقد تجسدت هذه المبادىء في قوله عليه السلام «من ولي أمر المسلمين، فولى رجلا وهو يجد من هو اصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله» وهنا يهمنا التركيز على ثلاثة نقاط هامة:

الاولى: ان الرسول عليه السلام يضع هذا المبدأ للمسلمين في كل مكان وزمان ولكل مستوى قيادي يتمتع بالولاية.

الثانية: ان الرسول عليه السلام يقرر جزاءا رهيبا لمن يخالف هذا المبدأ الا وهو جزاء الخيانة وهذا يعكس أهمية هذا المبدأ ومقدار تأثيره على حياة المسلمين.

الثالثة: ان الرسول عليه السلام يطلب من

كل قائد في كل مستوى اداري ان يجتهد في البحث ليجد الشخص المناسب وهذا يتطلب عدم التسرع وقدرا من الحذر وعدم قبول الوساطات وضغوط المؤثرات غير الموضوعية.

وبالنسبة لاختيار العاملين نرى القرآن الكريم يحدد أهم الخصائص التي يجب توافرها فيمن ينبغي استئجاره لاداء العمل الا وهو القوة والامانة، يقول الله تعالى: **«ان خير من استأجرت القوى الآمين»**(٧٠) وبديهي ان مفهوم القوة يمكن ان ينسلخ الى قوة التحمل العضلي والقوة الذهنية وقوة المعرفة وقوة الارادة، كذلك لا يمكن لاحد التقليل من أهمية الامانة كخاصية أساسية من خصائص الموظف العام والتي بسبب افتقارها تقل الانتاجية وتتطاول الايادي على الممتلكات بغير حق وتصل المعلومات محرفة وملونة الى الرؤساء الى غيرها من اشكال الفساد الاداري التي يعود جانب كبير منها الى افتقار الامانة.

ومن المواقف المشهورة في رفض الرسول للوساطة والضغوط الشخصية موقفه من طلب أبي ذر الغفاري حينما قال له «الا تستعطني يا رسول الله» فقال عليه السلام «يا أبا ذر انك ضعيف وإنها امانة وانها يوم القيامة خزي وندامة، الا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»(٧١).

فهنا نجد ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) على الرغم من مكانه أبي ذر (رضي الله عنه) المرموقة عند الله ورسوله للدرجة التي عد فيها من المبشرين العشرة بالجنة يرفض طلبه بشأن الاستعطاء وعلى الرغم من أن موقف الرسول (صلى الله عليه وسلم) من عدم التأثر بضغوط الصداقة مع أبي ذر (رضي الله عنه) بالغ الاهمية في حد ذاته، ويعتبر نموذجا على المسئولين حذوه ــ الا أن من المهم كذلك تأمل الاسباب التي شرحها الرسول (صلى الله عليه وسلم) في رفض طلب ابي ذر (رضي الله عنه).

اولا: ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) شعر بأن صفات ابي ذر (رضي الله عنه) لا تتناسب وطبيعة الحاجة التي يطلبها، وهنا نلفت الانتباه الى مانروج له اليوم في الادارة من ضرورة توفر صفات معينة لشغل وظيفة، فبعض الوظائف تستلزم الرحمة وبعضها على العكس يستلزم الشدة وبعضها يستلزم المهارات الذهنية.

ثانيا: ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يرفض لانه يحب للمسلمين ــ ومنهم ابو ذر (رضي الله عنه) مايحب لنفسه، وهو لا يريد لنفسه او للمسلم ان يتحمل وزرا نتيجة اخذ حقوق ليست بمستحقة.

ثالثا: ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يرفض لانه يستشعر ان الامانة فوق الصداقة وان الوظيفة حق وليست منحة شخصية.

ولعله كذلك من المهم ان نتأمل اسلوب الرسول (صلى الله عليه وسلم) في اعلان هذه الاسباب دون حرج لانه لا حرج في الاسلام.

وتمضي أحكام الدين الاسلامي على نحو أكثر تفصيلا فتوضح لنا أنه من المهم اجراء ما يسمى في الوقت الحاضر بمقابلة الموظف للوظيفة، فكل وظيفة لها مسئوليات تقتضي توفر امكانيات ومتطلبات معينة في شاغلها والادارة الناجحة هي التي تبدأ أولا في تحديد مواصفات الوظيفة ثم تبحث عن الشخص المناسب للقيام بها، فاذا كانت قدرات الموظف أقل مما تحتاجه الوظيفة انعكس ذلك سلبا على الاداء، ان كل

هذه المعاني يمكن أن نجدها في قوله تعالى **«لا يكلف الله نفسا الا وسعها»(٧٢).**

وحينما يتأمل الباحث قول مالك بن أنس (رضي الله عنه) لعن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ثلاثة: — رجل أم قوماً وهم له كارهون(٧٣) .. يقف موقف الانبهار، فالموقف يمكن أن ينسحب على أي إمامة وليس فقط امامة الصلاة، وهذه الكلمات يمكن اعتبارها مبدأ عاماً يسبق أرقى ما وصل اليه الفكر الانساني الحديث فهو اذا كان يدعو صراحة الرؤساء الى تغيير أسلوبهم وكسب محبة مرؤوسيهم الا انه يستدل منه أيضا على انه دعوة لتحسين نظام اختيار الرؤساء وبالذات من خلال مشاركة المرؤوسين في اختيار رئيسهم، ولقد ثبت تجريبيا — فيما بعد — ان التنظيمات غير الرسمية وعمليات تقييد الانتاج انما ترجع مباشرة لسوء اختيار الرؤساء وبالتالي لاسلوب الاشراف الاتوقراطي ولانماط العلاقات الادارية السائدة بين الرئيس والمرءوسين، ولهذا تنادي كل النظريات الاصلاحية الحديثة بضرورة اشراك المرءوسين في اختيار الرئيس أو على الاقل اقناعهم به.

واذا كان ثمة حديث عن الاختيار فانه يمكن أن يستكمل بالحديث عن الفصل ونحن نعرف أن عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) قد فصل عمار بن ياسر (رضي الله عنه) وكذلك خالد بن الوليد (رضي الله عنه) رغم ما لهما من سجلات ناصعة في خدمة الاسلام وذلك حينما وجد أن مصلحة المسلمين والامة الاسلامية تقضي بذلك ولم يتردد في ذلك رغم مكانتيهما الشخصية السامية لديه.

ومن المهم الاشارة الى أن تحقيق السيرة النبوية يشير الى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) كان يغلب الاعتبارات الموضوعية المتعلقة بالكفاءة والقدرة على انجاز المهام الموكلة على اعتبارات السن عند اختياره للافراد وتكليفهم بوظائف معينة فنجده مثلا يعين عثمان بن أبي العاصي (رضي الله عنه) أميرا على ثقيف بعد أن أسلموا وليس هو بأكبرهم سنا وانما أحرصهم على التفقه في الدين، ولما كان نشر الدين الاسلامي وتعريف المسلمين بأحكامهم يعتبر المهمة الرئيسية للامارة في ذلك الوقت فلقد كان اختيار عثمان بن أبي العاصي (رضي الله عنه) متمشيا مع نظام أولويات الاهتمام المطلوب تنفيذها.

كذلك نجد أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قد ولى أسامة بن زيد (رضي الله عنه) قيادة جيش المسلمين وهو دون العشرين لاعتبارات قدرها الرسول (صلى الله عليه وسلم) في كفاءة أسامة وقدرته على ادارة المعركة ولقد أثبت أسامة بن زيد (رضي الله عنه) سلامة اختيار الرسول، ولقد استمر أسامة (رضي الله عنه) في القيادة حينما توفي الرسول (صلى الله عليه وسلم) وعين الصديق أبوبكر (رضي الله عنه) خليفة للمسلمين.

ولذلك يمكن القول ان سياسة الرجل المناسب في المكان المناسب قد نالت أهمية بالغة في الاسلام وكان ذلك الاهتمام عائدا الى التقدير الحقيقي للدور الذي يمكن أن يلعبه الموظف العام في التأثير على الدعوة والاعتراف بمدى الضرر الذي يمكن أن يلحقه لو أساء استخدام السلطة أو عجز عن الوفاء بالمهام المناطة به. كما كان متمشيا في جملته مع المبادىء والاحكام العامة للدين الاسلامي التي لا تعترف لمسلم على مسلم بالفضل الا بالعمل الصالح وتقوى الله.

وهناك أكثر من حادثة تشير الى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لجأ الى أسلوب الاختبار للتأكد من صلاحية المرشح وكفاءته قبل اسناد الوظيفة اليه، ومن ذلك أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) قبل أن يختار معاذ بن جبل رضي الله عنه سأله كيف تقضي اذا عرض لك قضاء؟ فأجاب معاذ (رضي الله عنه) أقضي بكتاب الله فسأله فإن لم تجد في كتاب الله؟ فأجاب فبسنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فسأله فان لم تجد في سنة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولا في كتاب الله؟ فأجاب أجتهد رأيي ولا آلو فضرب رسول الله (صلى الله عليه وسلم) صدره وقال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله»(٧٤).

ويحرص الدين الاسلامي على وضع «سياسات» تحكم عملية الاختيار وتوزيع المناصب، ومن هذه السياسات ما يظهر في الموقف التالي حينما سأل عبدالرحمن بن سمرة (رضي الله عنه) الرسول عليه السلام ان يتوله امارة فرد عليه الرسول (صلى الله عليه وسلم) «ياعبدالرحمن بن سمرة لا تسأل الامارة فإن أعطيتها عن مساءلة وكلت اليها(٧٥) وان أعطيتها عن غير مساءلة أعنت عليها». في هذا الحديث يمكن أن نستدل على الآتي:

أولا: ان الرسول عليه السلام يرفض الوقوع تحت ضغوط شخصية عند توزيع الوظائف.

ثانيا: ان الرسول عليه السلام يطلب من المسلمين أن يتعففوا ويمتنعوا عن طلب امتيازات أو وظائف لأنفسهم قد يكون غيرهم أحق بها منهم.

ثالثا: ان الرسول عليه السلام يوضح لنا أن هناك فرقا في النتائج المتحصلة من ممارسة الوظيفة في حالة ما اذا كان الحصول عليها عن ضغط والحاح وفي هذه الحالة تعتبر مغنما شخصيا وحقا مكتسبا ليس هناك بعد تحقيقه من حاجة الى بذل جهد وبين أن تكون تعفف من جانب الموظف واقتناع من جانب الرئيس وفي هذه الحالة تكون الوظيفة في يد أمينة وتمارس مهامها على أسس موضوعية وتخضع للمساءلة والحساب، وبكلمات أخرى فان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يقرر مبدأ أن الوظيفة للشخص وليس الشخص للوظيفة وهو المبدأ التنظيمي المعروف حاليا باسم بناء التنظيم حول الوظائف وليس حول الاشخاص.

سادسا: في مجال العلاقات الانسانية

على الرغم من أنه كثيرا ما يتردد على مسامعنا «أن أهمية العلاقات الانسانية في الادارة لم تكتشف إلا اثر التجارب التي تمت في مصانع الهاوثورن في الحلقة الثالثة من هذا القرن والتي كانت الاساس لتكوين مدرسة في الادارة تعرف باسم مدرسة العلاقات الانسانية، إلا أنه من الثابت أن التعريف بأهمية العلاقات الانسانية وطرحها كقضية أساسية تحكم العلاقات بين القائد والمرءوسين رأسيا وبين المستويات المتشابهة أفقيا منصوص عليه في أحكام القرآن الكريم ومعمول به في التنظيم الاسلامي.

ففي مجال العلاقة التي يجب أن تسود بين القائد ومرءوسيه نجد أن هناك أكثر من موضع في القرآن الكريم والحديث الشريف يشير الى أهمية اقامة هذه العلاقات على أسس انسانية فالله سبحانه وتعالى يقول «**فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر**»(٧٦). بل ان القرآن الكريم يقرر أهمية الصفات الانسانية في

الرسول الذي اختاره وأصطفاه ليتولى مهام الدعوة فيقول تعالى «**لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ماعنتم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف رحيم**»(٧٧).

فهذا الرسول أولا شخص عادي من بين القوم أنفسهم وليس غريبا عنهم يعيش نفس ظروفهم ومشاكلهم و يشاطرهم أحاسيسهم ثم انه ثانيا يتسم بالحرص على مصالحهم ثم انه فوق كل ذلك بهم رؤوف رحيم.

كذلك يرشد القرآن الكريم لأهمية اتباع السلوك الانساني في الدعوة وهو ما ينسحب ليصبح مبدأ عاماً في أسلوب الاتصالات الذي ينبغي أن يسود بين كل رئيس ومرءوسيه في أي موقع من مواقع العمل فيقول «**أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن ان ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين**»(٧٨).

ومن المعروف أن اتباع الرئيس للاسلوب الديكتاتوري في العمل وعدم استجابته لمطالب مرءوسيه وعدم سعيه لتحقيق توقعاتهم يؤدي الى انهيار العلاقات الانسانية في المنظمة حيث تبدأ علاقة الكراهية في الحلول محل علاقات التفاهم. يقول أنس (رضي الله عنه) لعن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ثلاثة: رجل أم قوماً وهم له كارهون وهو مبدأ عام يدعو للحب والتفاهم بين الامام (الرئيس) وبين المأمومين (المرءوسين) وحينما تحل الكراهية بين الرئيس والمرءوسين يصعب العمل وتقل الانتاجية وتبدأ المنظمة في الانهيار، ولقد قدمت أحكام الدين الاسلامي أسلوبا اداريا راقيا لاستئصال أمراض التعامل الانساني من شأفتها حينما ركزت الانتباه على ضرورة تحسين نظام الاشراف وسيادة جو طيب من العلاقات الانسانية بين الرئيس والمرءوسين وذلك خلال مجالين رئيسيين للتأثير:

أ — التربية الاسلامية الصحيحة لكل من الرؤساء والمرءوسين على النحو الذي تكون فيه تعاليم الاسلام مقدسة التطبيق.

ب — و يتبع ذلك حسن اختيار الرؤساء دون أي ضغوط أو وساطات.

ومن دراسة أحكام القرآن الكريم يتضح لنا أيضا اهتمام الاسلام بتحسين ظروف العمل وتوفير الراحة وعدم اجهاد الناس وتكليفهم بما لا يطيقون فيقول تعالى «**لا يكلف الله نفسا الا وسعها**»(٧٩) و يقول عليه السلام «فإن لجسدك عليك حقا وأن لعينك عليك حقا»(٨٠)، وكما يقول «روحوا القلوب ساعة بعد ساعة فإن القلوب اذا كلت ملت» وهو ما يزعم البعض انها أفكار حديثة جاءت بها مدرسة العلاقات الانسانية خلال الحلقة الثالثة من هذا القرن.

كما يتجسد مبدأ العلاقات الانسانية في أبهى صورة في التعامل مع الاعداء «**لا اكراه في الدين**»(٨١) «**لكم دينكم ولي دين**»(٨٢) وكان علي بن أبي طالب ينصح ولاته قائلا «اذا قدمت عليهم فلا تبيعن لهم كسوة ولا رزقا يأكلونه ولا دابة يعملون عليها ولا تضربن أحدا منهم سوطا واحدا في درهم ولا تقمعه على رجله في طلب درهم».

و يفوق الدين الاسلامي أرقى ماذهبت اليه أفكار المصلحين الاجتماعيين والاشتراكيين المحدثين فالمسلمون كالجسد الواحد «اذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى»(٨٣)، «ومن كان عنده فضل ظهر

(دابة) فليعد به على من لا ظهر له»(٨٤) وكذلك قوله (صلى الله عليه وسلم) «لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه مايحب لنفسه»(٨٥).

وتتجلى هذه العلاقات الانسانية في المعاملات اليومية بين المسلمين اذ ينبغي أن تتسم جميعها بالعدل والسماحة والالفة فيقول النبي (صلى الله عليه وسلم) «رحم الله رجلا سمحا اذا باع واذا اشترى» واذا اقتضى (٨٦) كذلك يقول «المؤمن مؤلف ولا خير فيمن لا يألف ولا يؤلف»(٨٧)، بل ان سيادة روح التعاون والتكاتف بين المسلمين قد قدرت في أحكام الشريعة الاسلامية قدرا يعلو الاعتكاف للعبادة بعيدا عن مشاكل الناس وهمومهم اذ يقول (صلى الله عليه وسلم) «لئن يمشي أحدكم مع أخيه في قضاء حاجته أفضل من أن يعتكف في مسجدي شهرين».

ويحفز الاسلام المسلمين على الرحمة بين العباد على أساس انها تعكس طبيعة علاقة الله بهم فهو رحيم بهم ماداموا رحماء بأنفسهم فالرسول الاعظم (صلى الله عليه وسلم) يقول «من لا يَرحم لا يُرحم»(٨٨) «والله في عون المرء ماكان في عون أخيه»(٨٩) «ومن كان في حاجة أخيه كان الله في حاجته»(٩٠) .. «ومن فرج عن مسلم كربة فرج الله عنه كربة من كرب يوم القيامة»(٩١).

ونظراً لأهمية سيادة روح التفاهم والمحبة بين المسلمين نجد أن القرآن الكريم يحث على ضرورة التصدي لأي شروخ في العلاقات داخل المجتمع الاسلامي، ويدعو المسلمين الى ازالة أسباب التوتر بينهم اذا ما ظهر، يقول سبحانه وتعالى **«إنما المؤمنون أخوة فأصلحوا بين أخويكم»**(٩٢) وهذه الآية تأكيد على ضرورة استمرار العلاقات الأخوية بين المسلمين لأنها خاصية أساسية من خصائص المجتمع الاسلامي الطبيعي الذي لا طبقية ولا تمايز فيه الا بالتقوى والعمل الحسن.

ولقد بين الرسول (صلى الله عليه وسلم) أهمية الكلمة المنطوقة في التأثير على السلوك البشري حينما قال «الكلمة الطيبة صدقة»(٩٣) وأفضل صدقة صدقة اللسان وقال تعالى **«وقولوا للناس حسنا»(٩٤)** ولعل من الاهمية الاشارة الى أن انتشار روح المحبة والتآزر بين المسلمين قد استندت الى عوامل متعددة لعل من أهمها ديمقراطية الاسلام التي وضعت أسس مساواة حقيقية بين كافة المسلمين، فالمسلمون سواسية كأسنان المشط لكل منهم نفس الحقوق والواجبات ولذلك ليس هناك مناخ ملائم لتوالد جراثيم الكراهية والعداء التي تنبت في ظل التمايز وعدم العدالة الاجتماعية بل ان عظمة الاسلام في الغاء التمايز العرقي والطبقي تظهر من خلال قول سفيان الثوري عن مجلس رسول الله (صلى الله عليه وسلم) «ان الفقراء كانوا في مجلسه أمراء».

ولعلنا لا نجد كلمات تعبر عن الديمقراطية في أرقى صورها كما عبرت عنها الديمقراطية الاسلامية في دعوته عليه السلام «أيها الناس ان ربكم واحد وان أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب ان أكرمكم عند الله أتقاكم وليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض فضل إلا بالتقوى».

الخلاصـــة

لقد كان هدفنا من هذه الدراسة ــ والله

من وراء القصد ــ مجرد تقديم أمثلة ايضاحية تثبت:

١ ــ أن الفكر الانساني في مجال الادارة قد استمد جزءا كبيرا من تكوينه الحالي من الثقافة الاسلامية وأن الدين الاسلامي وما أفرزه من حضارة اسلامية باهرة هي أحد مصادر الالهام الرئيسية للفكر الاداري الاوربي الحديث. فالاسلام قد وضع الاحكام والقواعد المتصلة بتنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية للمسلمين وعمل على تطبيقها ونشرها من خلال دولة بالغة التنظيم واحتكت بها التكوينات الادارية الاوربية القائمة وأخذت منها وعملت على الاستفادة منها كما هو الحال في مجالات العلوم والفنون الاخرى التي أخذها الغرب من االثقافة الاسلامية وقام بتنميتها وتطويرها ثم الادعاء بحق التأليف والخلق متجاهلا مصادرها ومنابعها الاصيلة.

٢ ــ أن احكام الدين الاسلامي في مجال تنظيم الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية للمسلمين والتي منحت المسلمين أزهى حضارة وأقوى دولة لا تزال قابلة وقادرة على حل مشاكل العصر والتصدي لمشكلات التخلف والتنمية التي تعاني منها البلدان الاسلامية ولا يحتاج الأمر أكثر من وقفة مع الذات ومقاومة للغي والشيطان من أجل العمل باخلاص نحو تطبيق هذه الاحكام.

٣ ــ ان أحد أسباب تخلفنا بالمفهوم الاقتصادي والاجتماعي يرجع الى أننا لا زلنا في محاولات متعثرة للبحث عن هوية والمشكلة اننا لا نبحث عن هويتنا الحقيقية النابعة من أحكام ديننا الالهي ولعل هذا أسهل الحلول وانما نسعى لنصعب الامر على أنفسنا عن جهالة باستعارة هويات الآخرين والعمل من خلالها فأحيانا تكون الهوية شرقية الطابع بميول ماركسية وأحيانا غربية بميول رأسمالية ولعل هذا يفسر عدم وحدة مصادر التشريع الاداري وعدم وضوح خلفية النظام الاداري المطبق عندنا.

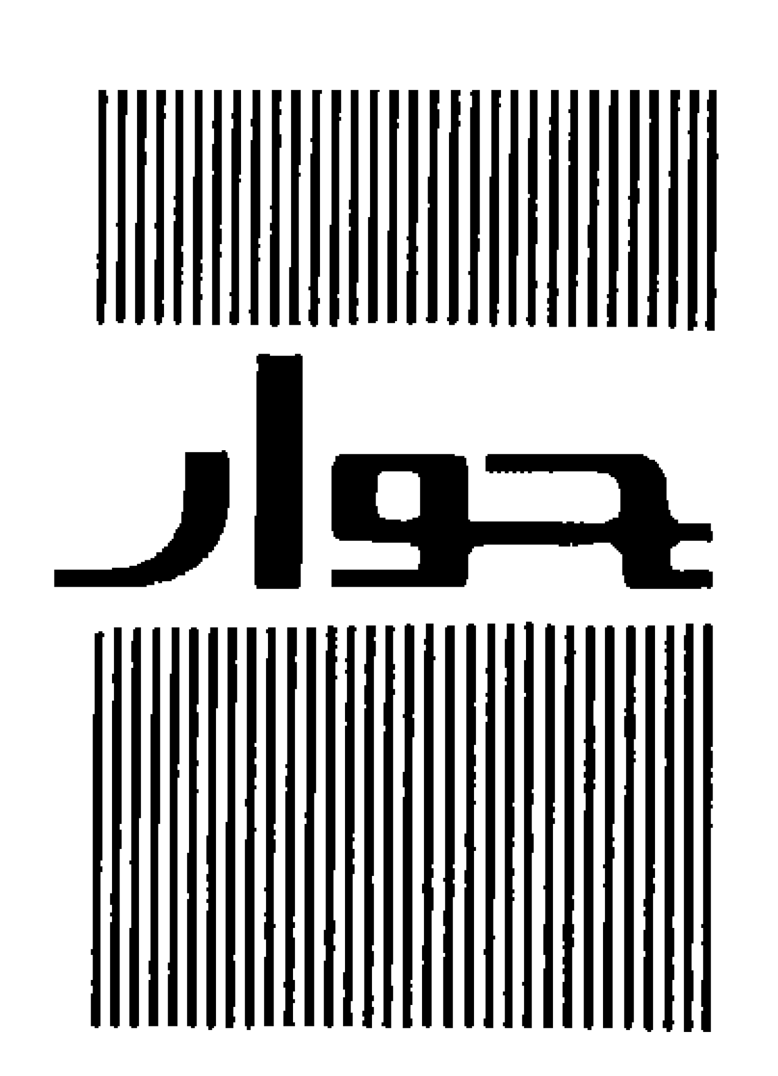
٤ ــ ان تطبيق قواعد الدين الاسلامي في مجال تنظيم الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لا يتعارض على الاطلاق مع مبدأ الانفتاح على التقنية الحديثة أيا كان مصدرها. فالمهم هو تطويع هذه التقنية وجعلها في خدمة القواعد والاحكام الاسلامية. وليس هناك ما يمنعنا من استخدام الحاسبات الآلية أو الميزانيات التقديرية أو بحوث العمليات أو نظم الحوافز المادية المتقدمة طالما انها لا تتعارض مع الاحكام والقواعد الالهية المنظمة للعلاقة بين الانسان وخالقه وبين الانسان والمجتمع والباحث على قناعة تامة أننا سنكتشف مع التطبيق انه لا مجال لهذا التعارض والمهم هو ان نضع أنفسنا على الطريق.

الهوامش

(١) الآية ١٠٣ آل عمران.
(٢) الآية ١٩٠ البقرة.
(٣) الآية ٦٠ الانفال.
(٤) الآية ٩٥ الكهف.
(٥) الآية ٣٣ النمل.
(٦) الآية ١٠٢ النساء.
(٧) حديث رواه احمد في سنده ٢/١٧٧ عبدالله بن عمرو رضي الله عنهما.
(٨) حديث رواه ابو داوود في كتاب الجهاد عن ابن سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٩) حديث رواه البخاري في كتاب الأحكام عن ابي هريرة رضي الله عنه.
(١٠) الآية ٧ الانبياء.
(١١) الآية ٣٨ الشورى.
(١٢) الآية ١٥٩ آل عمران.
(١٣) الحديث رواه البخاري في كتاب الزكاة عن عبدالله بن عباس (رض).
(١٤) الآية ١٠٥ التوبة.
(١٥) الآية ١٨ الحاقة.
(١٦) الآية ٥ آل عمران.
(١٧) الآية ١٦ غافر.
(١٨) الآية ٧ الأعلى.
(١٩) الآية ٢٥ النمل.
(٢٠) الآية ٢٨٤ البقرة.
(٢١) الآية ٣٨ إبراهيم.
(٢٢) الآية ٣٨ المدثر.
(٢٣) الآية ١٦١ آل عمران.
(٢٤) الآية ٥١ إبراهيم.
(٢٥) الآية ١٨ الحشر.
(٢٦) الآية ١٢٩ الأعراف.
(٢٧) الحديث رواه الترمذي في كتاب القيامة.
(٢٨) الحديث رواه البخاري في كتاب الجمعة عن ابن عمر (رض).
(٢٩) الحديث رواه البخاري في كتاب الجمعة عن ابن عمر (رض).
(٣٠) الحديث رواه البخاري في كتاب الأدب عن النعمان بن بشير (رض).
(٣١) الآية ٧٢ الأنفال.
(٣٢) الآية ٧١ التوبة.
(٣٣) الحديث رواه البخاري في كتاب الحيل عن أبي حميد الساعدي (رض).
(٣٤) الحديث رواه البخاري في كتاب الايمان عن أنس رضي الله عنه.
(٣٥) الآية ١٧٧ البقرة.
(٣٦) الآية ١٣ الحجرات.
(٣٧) الآية ٢٩ الاسراء.
(٣٨) الآية ١ والآية ٢ المؤمنون.
(٣٩) الحديث رواه أبو داود في كتاب الامارة عن بريدة رضي الله عنه.
(٤٠) الآية ١٤ النساء.
(٤١) الآية ٥٨ النساء.
(٤٢) الآية ٩٠ النحل.
(٤٣) الآية ١٣٥ النساء.
(٤٤) حديث شريف.
(٤٥) الآية ٢٠ النساء.
(٤٦) الآية ١٨٧ البقرة.
(٤٧) الآية ٢٢٩البقرة.
(٤٨) الآية ١ الطلاق.
(٤٩) الآية ٢٦٧ البقرة.
(٥٠) الآية ٣٥ النساء.
(٥١) الآية ٣٤ النساء.
(٥٢) الآية ٩ الحشر.
(٥٣) الحديث رواه أبو داود في كتاب الادارة عن جماعة من أبناء الصحابة، وفي إسناده مجهول.
(٥٤) الآية ٥٣ الزمر.
(٥٥) الآية ١٨٦ البقرة.
(٥٦) الآية ٢٢٢ البقرة.
(٥٧) الآية ٥٤ الانعام.
(٥٨) الآية ٣٩ المائدة.
(٥٩ الحديث رواه البخاري في كتاب البيوع عن المقدام (رضي الله عنه)
(٦٠) الحديث رواه البخاري في كتاب الزكاة عن أبي هريرة (رضي الله عنه)
(٦١) الآية ١٩ الأحقاف
(٦٢) الحديث رواه ابن ماجه في كتاب الرهون عن عبدالله بن عمر (رضي الله عنه) وأصله في البخاري وغيره من حديث أبي هريرة (رضي الله عنه)
(٦٣) الآية ٨٥ الأعراف
(٦٤) الحديث رواه البخاري في كتاب البيوع عن ابي هريرة (رضي الله عنه).
(٦٥) الآية ١٠٥ التوبة.
(٦٦) الآية ٧، ٨ الزلزلة.
(٦٧) الآية ٣٠ الكهف.

(٦٨) الآية ٢٦١ البقرة.
(٦٩) الآية ١٣٢ الأنعام.
(٧٠) الآية ٢٦ القصص.
(٧١) الحديث لمسلم في كتاب الامارة عن ابي ذر (رضي الله عنه).
(٧٢) الآية ٢٨٦ البقرة.
(٧٣) الحديث رواه الترمذي في كتاب الصلاة عن أنس بن مالك (رضي الله عنه).
(٧٤) الحديث رواه أبو داود في كتاب الاقضية عن أناس من أهل حمص من أصحاب معاذ بن جبل (رضي الله عنه) وأخرجه الترمذي وقال لا نعرفه الا من هذا الوجه وليس اسناده عندي بمتصل.
(٧٥) الحديث رواه البخاري في كتاب الاحكام عن عبدالرحمن بن سمرة (رضي الله عنه).
(٧٦) الآية ١٥٩ آل عمران.
(٧٧) الآية ١٢٨ التوبة.
(٧٨) الآية ١٢٥ النحل.
(٧٩) الآية ٢٨٦ البقرة.
(٨٠) الحديث رواه البخاري في كتاب الصوم عن عبدالله بن عمرو (رضي الله عنه).
(٨١) الآية ٢٥٦ البقرة.
(٨٢) الآية ٦ الكافرون.
(٨٣) الحديث رواه البخاري في كتاب الادب عن النعمان بن بشير (رضي الله عنه).
(٨٤) الحديث رواه مسلم في كتاب الادب برقم ١٧٢٨ عن أبي سعيد الخدري (رضي الله عنه).
(٨٥) الحديث رواه البخاري في كتاب الايمان عن أنس (رضي الله عنه).
(٨٦) الحديث رواه البخاري في كتاب البيوع عن صابر (رضي الله عنه).
(٨٧) الحديث رواه أحمد في مسنده ٤٠٠/٢ عن أبي هريرة (رضي الله عنه).
(٨٨) الحديث رواه البخاري في كتاب الأدب عن أبي هريرة (رضي الله عنه).
(٨٩) الحديث رواه أحمد في مسنده ٢٧٤/٢ عن أبي هريرة (رضي الله عنه).
(٩٠) الحديث رواه البخاري في كتاب المظالم عن عبدالله بن عمر (رضي الله عنه).
(٩١) الحديث رواه البخاري في كتاب المظالم عن عبدالله بن عمر (رضي الله عنه).
(٩٢) الآية ١٠ الحجرات.
(٩٣) الحديث رواه البخاري في كتاب الجهاد عن أبي هريرة (رضي الله عنه).
(٩٤) الآية ٨٣ البقرة.



ملاحظات حول مقال "الإسلام في الزمان والمكان" للدكتور حسين أتاي

د. نعمان السامرائي

جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية

قرأت في مجلة المسلم المعاصر الغراء العدد «٢٨» مقالا للدكتور «حسين أتاي» وقد وجدت من النافع والمفيد تسجيل بعض الملاحظات، لمناقشة المقال المذكور:

١ ــ يرفض الكاتب بعض التعابير مثل (تجدد الاسلام، وتجديد الاسلام) و يرى في ذلك من المعاني ما لا يصلح إطلاقه على الاسلام، لأن التجديد هو ترك القديم، واستبدال له بشيء آخر. أما تجديد المنزل فيتم بهدمه وبناء غيره مكانه، او طلائه وكل هذا مرفوض. وأنا مع الدكتور فيما ذكر من معاني ولكن ما قوله في مثل: جددت العهد، وجددت الزيارة، وجددت ايماني، او جددت نشاطي ؟؟

وكيف يفهم الكاتب قوله تعالى «يا أيها الذين آمنوا آمِنوا بالله ورسوله...) ألا يعني جددوا إيمانكم أيها المؤمنون ؟

وما قوله بحديث: يبعث الله على رأس كل مئة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها ؟

وقد ذكره الكاتب على الصفحة (٣٦) من المجلة.

٢ ــ يقول الكاتب: «لقد أخفقت الحركات والأفكار التي تهدف الى التجديد في العالم الاسلامي، نتيجة سيطرة هذا الفهم (يعني التجديد) على العقول والتحكم فيها..» ص ٢٧. كان من الأفضل أن يسمى الكاتب تلك الحركات لنعلم هل أخفقت حقاً، وهل كان السبب هذا الفهم أم غيره ؟

٣ ــ تحدث الكاتب عن الاختلاف في المكان والزمان، وأردفه بانه متى أراد إنسان أن يسلم فهو مضطر لاتباع أوامر الاسلام والخضوع لاحكامه الثابتة، التي لا تقبل التغيير، وهنا يجبر الاسلام الجميع على نسق واحد من التصرف والسلوك عندما يدخل الناس تحت مظلة أوامره، كأنه قدر مكتوب، لا تبديل فيه ولا تحول). ص ٢٩.

هذا التصحيح غير سليم، خصوصاً والكاتب يتحدث عن الزمان والمكان. إنه يرمي الاسلام بالجمود، لاسيما وهو بصدد «التصرف والسلوك» فلولا ذلك لقلنا الرجل

يتحدث عن العقيدة او العبادات، ولكن التصرف والسلوك يتغير والاسلام لا يجمد الحياة هكذا، وهذا الرسول عليه السلام يقول (ما أمرتكم فيه، فآتوا منه ما استطعتم، وما نهيتكم عنه فانتهوا).

إن اصدار الأحكام العامة هي طابع المقال كما سنلاحظ، من غير ان يكلف الكاتب نفسه سرد الأدلة.

٤ ــ يقول الكاتب (١): (إن ضغط الذين يريدون أن يطبقوا الدين الاسلامي، الذي جاء منذ (١٤٠٠) سنة خلت، والذي أخذ شكله النهائي ــ حرفياً كما هو، مسيطر اليوم على العالم الاسلامي. وفي هذا يكمن السبب في عدم تمكن العالم الاسلامي من حل معضلاته في هذه الايام، وبالتالي يجب البحث عن أسباب تأخر العالم الاسلامي داخل هذا الاتجاه نفسه ايضا في فهم الاسلام. إن القول بان نفس هذا الاتجاه هو المشكلة ذاتها، هو التعبير الصادق عن تشخيص سليم وصادق).

الحقيقة اني لم أفهم المراد من هذا الكلام الغريب، وأتصور ثمة فجوة ينبغي سدها كي يفهم الحديث جيداً. على الأقل بالنسبة لي شخصياً.

وهنا أريد أن اسارع الى افتراض ان الدكتور أتاي قد كتب مقاله بالتركية ثم جرى نقله الى اللغة العربية، واشعر وأنا اقرأ المقال بان المترجم يعرف العربية ولكن لا خبرة له في الفقه ومصطلحاته، ولذلك فشل في اختيار الالفاظ المناسبة كما سنرى.

٥ ــ يعدد الكاتب أربع مشكلات تولدت عن هذا الفهم للاسلام فيقول في فقرة (ب) (نظرة المسلمين الى دينهم نظرة اللامبالاة، بسبب وقوعهم تحت ثقل الصعوبة المصطنعة). ثم يقول في فقرة (جـ) (تسلط الحكومات على المسلمين **بالضغط والتعسف نتيجة تشددهم،** ووقوفهم بشدة ضد أحكام الحياة وضروراتها اليومية في العصر الذي يعيشون فيه، وجعلهم الحياة عسيرة لا تطاق). ص ٣٠.

الذي أعرفه أن اللامبالاة تتناقض تماماً مع ما ورد في فقرة (جـ) لأن الحكومات لو وجدت مسلمين غير مبالين لفرحت بذلك، وزادتهم في هذا الاتجاه أمعاناً، ولكنها لا تضيق إلا بالجادين، الذين يعملون فعلاً لرفع راية الاسلام، من هنا كان نصيب هؤلاء المشانق والسجون، بينما تبارك الحكومات التسيب والتصوف، وحتى شتم الاسلام والمسلمين. فما بين الفقرتين (ب، جـ) تناقض واضح، وتضارب كبير.

٦ ــ لقد جاءت فقرة (د) غير مفهومة وهذا نصها (... لذا فالذي يبدو في مظهر المسلم الحق، ويحسب نفسه متمسكاً بأهداب الدين الاسلامي الى حد بعيد هو في حقيقة الأمر، المتسبب في ظهور طراز من المسلم يتخذ موقفا مضادا للدين، ينعكس على أعماله وتصرفاته...). هذا الكلام غير مفهوم. فهل اذا ظهر في المجتمع مجموعة ملتزمة بالاسلام، فهذا يكون سبباً لبعد مسلمين آخرين عن الاسلام ؟؟

ربما يصح هذا حين يقع بعض العلماء في انحراف او تملق للسلطة. قد يقال ذلك، ولكن التصحيح في «المقال» يجعله غير مفهوم، ولا يحقق الغرض منه.

٧ ــ يعود الكاتب مرة ثانية لمصطلحات التجدد والتجديد والبعث، وأراها مجرد حتتر وإن كان تعليقه عليها يوحي بما يعانيه الكاتب فهو يقول لابد من الاشارة الى أن ليس ثمة

اصطلاح أو شعار لا يوجه اليه نقد أو اعتراض. ولا ادري ما دخل «الشعار» هنا ونحن في بحث علمي، لا سياسي.

٨ ــ يتحدث الكاتب عن صفة الاسلام الأساسية وماهيته وغايته وأهدافه، ثم أعقب ذلك بثلاث توصيات.

تحدث في الأخيرة عن الضيق الذي يلف المسلمين، ثم يتحدث عن انقسام المسلمين الى طائفتين: واحدة تأخذ بالاسلام كما هو دون اي تغيير، مع منع كل اجتهاد.. ومرة أخرى الحديث عن معميات دون تسمية، ولا دليل على صحة ما يقول. أما الطائفة الثانية فيصفها بأنها تدعو الى اجتهاد جديد في الأهداف والأحكام المرئية والفرعية على السواء. ص ٣٣.

قد ضربت أخماساً باسداس فلم أعرف معنى (المرئية والفرعية) كما جهلت وما زلت العلاقة بينهما.

والسؤال: هل ينقسم المسلمون هكذا؟ ومن هم أولئك الذين يمنعون الاجتهاد وأين يعيشون؟ تحت الارض أم على ظهرها؟

كل ما قيل يا دكتور إن باب الاجتهاد قد سد، بسبب عدم وجود المجتهد الكفء، فاذا وجد فلا أحد يمنعه.

والحياة تتطلب الاجتهاد، ومشاكل الناس أكثر من النصوص فلابد من الاجتهاد.

٩ ــ الدين والثقافة:

يتحدث الكاتب تحت هذا العنوان فيقول: لكي يظهر في ساحة الاسلام التجدد والفهم الجديد (قبل الكاتب ما رفض سابقاً) لابد من قبول ضرورة فصل الثقافة الدينية عن الدين. هذا ما نقره ونقوله بهذا التعبير الدقيق الواضح ص ٣٣.

والسؤال: ما هو الدين، وما هي الثقافة؟

نسارع للقول بان الكاتب يقصد بالدين النصوص من كتاب وسنة، ويقصد بالثقافة الدينية، ما دار حول النص من فقه وتفسير واجتهاد.

لذا اقترح أن يكون العنوان (النص الاسلامي وما يدور حوله).

واذا كنت لا أريد أن أخوض في تعريف الدين، مع وجود كتاب الشيخ دراز أمامي وهو من أفضل من درس الموضوع. فاني أود ان أنقل آخر ما توصل اليه الشيخ (٢) (الدين: هو الاعتقاد بوجود ذات او ذوات غيبية علوية، لها شعور واختيار، ولها تصرف وتدبير للشؤون التي تعني الانسان، اعتقاد من شأنه أن يبعث على مناجاة تلك الذات السامية في رغبة ورهبة وفي خضوع وتمجيد). او هو(٣): (جملة النواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الالهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها).

١٠ ــ الثقافة:

جاء في قاموس المحيط: ثَقِف ثَقْفاً وثقافة: صار حاذقاً خفيفا فطناً. وفي مختار الصحاح: ثَقُف الرجل في باب ظرف صار حاذقاً خفيفاً.. والثقاف ما تسوى به الرماح. وتثقيفها: تسويتها.

ويقول المرحوم الدكتور محمد المبارك: (٤) (إن الثقافة في اللغة الاجنبية ــ الفرنسية والانكليزية والالمانية ــ يعبر عنها بـ (Culture) وتفيد معنى الزراعة والاستنبات. وقد أصبحت كلمة الثقافة في الاصطلاح العرفي في العربية وغيرها، تفيد معنى ما يكسبه الانسان من ضروب المعرفة النظرية، والخبرة العملية، التي تحدد طريقته في التفكير، ومواقفه في مختلف طرق الحياة، في اي جهة حصلت

تلك المعرفة، وتلك الخبرة، سواء أكانت من البيئة والمحيط والمدرسة والمهنة ام من طرق أخرى غيرها).

وبناء على ذلك فاني أفضل ترك استعمال (الثقافة الدينية) لأنها تعني حصيلة ما لدى الانسان من النصوص وفقهها وتفسيرها وما يستنبط منها.

وهذا مما لا يوافق قصد الكاتب، لأنه حدد: (والذي أقصده هنا بالثقافة هو المعرفة التي هي ثمرة الانسان ونتاجه، والتي مصدرها الانسان) ص ٣٣.

١١ — يتحدث الكاتب عن الثقافة الدينية فيصفها بانها العنصر البشري، وهو مرتبط بالزمان والمكان، ومحدود بحدودها، ثم يعقب: ومن أجل ذلك فقد ورد في احدى مواد المجلة (إن الحكم يتغير بتغير الزمان) ويضيف الكاتب: والمكان ايضا داخل في نطاق التغيير.

وترك القضية هكذا أمر غير سليم، فليس كل الأحكام تتغير او تتبدل، بل ما كان مبنياً على العرف والعادة او المصلحة، فهذه تتغير وتتبدل، بينما مثل العقائد والعبادات والحدود وما ثبت بنص قطعي، فهذه كلها لا تقبل التبديل، حتى الأمور التي حصل عليها اجماع الأمة لا تتبدل.

١٢ — وينهي الكاتب حديثه قائلا: وبذلك تكون جميع الأقوال والأفكار والاجتهادات (ما الفرق بينها؟) التي بقيت خارج نطاق القرآن والحديث (الاولى: السنة) تكون قد نقلت خارج ساحة الدين الى ساحة الثقافة الدينية، وهذا الشرط الاول لتحقق التجدد!! ثم يذكر الفوائد من هذا التفريق فيعدد ثلاثاً (أ، ب، جـ) ص ٣٤ — ٣٥

وفي (ب) يقول: إن الاعتماد على القرآن والحديث شرط في طرح فكرة إسلامية او رأي إسلامي.

والمعروف أن علماء أصول الفقه قسموا المصادر الى أصلية وفرعية. والأصلية هي القرآن والسنة والاجماع والقياس.

وأما الفرعية فتشمل الاستحسان والمصالح المرسلة والعرف والاستصحاب، وشرع من قبلنا ومذهب الصحابي، وهذه محل خلاف في الأخذ بها.

ويبدو ان الكاتب لا يرضى بغير النص والاجتهاد كمصادر، لذا فهو يقول مثلا: ... فاذا اشترط بالاضافة الى شرط الاعتماد على القرآن والحديث، والاعتماد على أفكار واجتهادات الصحابة والأئمة والمجتهدين، فان ميادين أفكار رجال العلم في العصور التالية تكون فيما بعد من الضيق بحيث تتحول بمرور الزمن الى عنق زجاجة ضيقة.

اعتقد ان الكاتب بحصره المصادر كلها في الكتاب والسنة والاجتهاد سيضيق الموارد، كما لا يوافقه على ذلك أحد —فيما أتصور—.

فالسياسة والايمان والنذور وكثير من المعاملات مثلا، تعتمد على العرف والمصالح المرسلة. ولا مصلحة في استبعادها.

١٣ — وفي الفقرة (جـ) يقول: اذا اضطر كل جيل أن يراعي شروط الجيل السابق عليه الذي ورثه، فانه يفقد بذلك حق الحياة..

والحقيقة فان هذه الشروط يمكن دراستها، فالسليم لا يعيبه القدم ولا ينتقص من قيمته. فما كان من غير سند رفض، لا فرق بين قديم او جديد.

يقول الكاتب بعد هذا كلاماً غريباً حقاً (والرؤية الرحبة هنا تتحقق كلما تحقق الابتعاد عن دائرة الأحكام والأفكار الدخيلة على

الدين، التي مزجت مع لبه...) ص ٣٥. وأنا أعجب لمثل هذه العبارات، تصدر عن الكاتب. فأي أحكام دخيلة مزجت مع لب الاسلام؟ ولماذا يطلق الكاتب لنا (بالونات) في الهواء بدلا من تسمية الأشياء وضرب الأمثال. لا أشك انه ينقل عن مستشرق حاقد. لو كان الكاتب يتحدث عن التصوف مثلا لوجدنا له العذر، ولكنه لا يحدد قصده، ولا يكلف نفسه أن يأتي بمثال واحد لما يقول.

١٤ ــ يتحدث الكاتب في نفس الفقرة عن المؤثرات في الدين فيقول: (كذلك الدين يواجه تأثير تربية الناس وتعلميهم وبيئاتهم وأقاليمهم في قوة فهمهم وادراكهم، وفي ذكائهم وذاكرتهم، عند مرور الدين من خلال قواعد أذهانهم وعقلياتهم)ص ٣٦ وهذا الكلام يصدق في الأدب، أما الاسلام، فكل مسألة ورأي رهن بالدليل، وليس كل من لبس «عمامة» أفتى وسمع له الناس وأطاعوا. إن كل قضية اجتهادية تكتسب قيمتها مما تحمله من دليل. أما كيف يفهم الانسان العادي النص مثلا فتلك قضية أخرى، ليست موضوع الحديث هنا، لأن فقه هؤلاء وفهمهم ليس بحجة يعتد بها أحد، وأذكر هنا أن ضابطاً كبيراً أراد يوماً أن يدلل على عربية لفظ (تبه) وهي التل فقال انها في القرآن وقرأ «تبت يدا أبي لهب».. وقال آخر الصعيد في الآية هو صعيد مصر وهو يتحدث عن آية التيمم.

فهل يتحدث الكاتب عن مثل هذا الفهم ؟؟!!

١٥ ــ يتحدث الكاتب في نهاية الفقرة عن المجدد في الدين، ــ مع انه يرفض التجديد ــ فيعرفه بانه الذي يذهب الى الينبوع الصافي، ويعني به القرآن والسنة.

والذي أفهمه انه من ينظر في حال الأمة الاسلامية فيأخذ بيدها نحو الالتزام بالاسلام قولا وفعلا.

وعلى أي حال فهذا الرسول عليه السلام يسميه (مجددا) فما رأي الكاتب ؟؟ الذي يرفض ذلك ؟؟

١٦ ــ الاجتهاد ــ تطبيق الاسلام

يقول الكاتب: يبدو أن تعبيرات إحياء الاسلام، بعث الاسلام من جديد، تعبيرات لم تلق ردود فعل حادة.

ثم يعود بعد أسطر ليقول: والحقيق بالذكر ان تعبيرات التجدد او التجديد او حركة التجديد، كل هذه التعبيرات قد قوبلت بردود فعل عنيفة. وأنا استغرب لهذه الطريقة في العرض، وهذا الالحاح على الفاظ بعينها؟ فالكاتب يقول كل اصطلاح او شعار ــ وما أدري ما علاقة الشعارات هنا؟ ــ يثار حوله كلام كثير، فلماذا العودة مرة ثانية وثالثة لهذا الموضوع؟ وما جدوى ذلك؟ ربما كان يمهد للاعتراض على الاجتهاد. ولكن لا حاجة للتمهيد، فقد سبق أن تحدث عن الاجتهاد ايضا.

وهنا يقول: (مما يجب ان نضيفه هنا ان تعبير (الاجتهاد) ايضا ما زال يقابل رد الفعل).

ولا أدري هل رد الفعل ضد الاجتهاد كعمل ام كتعبير؟

ظاهر كلام الكاتب عن التعبير.

وأعود فأقول: إن التقليد هو إحدى مشاكل العالم الاسلامي، وحبذا لو تفضل الكاتب فقرأ مقال الدكتور الفاروقي، الذي يلي مقالة في نفس المجلة والصفحة (٦٣) منه بالذات. وأنا أسأل الكاتب بصراحة لماذا

نخترع مشاكل؟ وعندنا منها ما يكفينا وزيادة؟ لماذا نحارب أشباحاً؟ بل لم لا نتحدث في صلب ما نريد دون اصدار أحكام عامة غائمة، لا جدوى منها ولا فائدة؟

وأخيراً مَنْ من الجماعات الاسلامية اليوم ترفض الاجتهاد كمبدأ؟ دلنا ولك الأجر.

١٧ ــ يتحدث بعد هذا عن المعنى الاصطلاحي للاجتهاد، لكنه لا يكلف نفسه تعريفه مثلا، بل يقول (إن المعنى الاصطلاحي الذي أعطى للاجتهاد لم يكن موجوداً في صدر الاسلام، اي زمن الرسول والصحابة، وهو إعمال العقل وإجهاده. يقال لكل عمل ذهني اجتهاد) ص ٣٧.

ثم يعود ليؤكد هذا المعنى ثانية.

وأرى ان من الأفضل للكاتب وقد عرف الاجتهاد لغة أن يعرفه اصطلاحاً. وانقل هنا تعريف الآمدى (٥): الاجتهاد في اللغة عبارة عن استفراغ الوسع في تحقيق أمر من الأمور مستلزم للكلفة والمشقة.

وأما في اصطلاح الاصوليين، فمخصوص باستفراغ الوسع في طلب الظن بشيء من الأحكام الشرعية، على وجه يحس من النفس العجز عن المزيد فيه.

وأعود لتعريف الكاتب، وما بني عليه فهو أولا غير سليم، وما بناه عليه كذلك. فهل من كان يبذل جهداً مثلا في نظم قصيدة شعرية يسمى مجتهداً؟

وهل من يكد ذهنه في حساب تجارة وما ربحت يسمى مجتهداً؟

وأخيراً ــ وأنت في بحث علمي، فمن أين لك هذا ؟؟

١٨ ــ يريد الكاتب أن يطرح بدلا من الاجتهاد تسمية أخرى هي «تطبيق الاسلام» ويعلل ذلك بقوله: (تهربا من انتباه معارضي طبقة المحافظين من المسلمين...) ص ٣٧.

ويبدو ان الدكتور قد تجسمت عنده مخاوف، فراح يحاربها، كمن يحارب الأشباح. لا يا دكتور لا تخف. تكلم عن الاجتهاد بصراحة، فما من جماعة اسلامية اليوم إلا وتطالب بالاجتهاد فلماذا الخوف ؟؟

وأخيرافما بين الاجتهاد وتطبيق الاسلام بون شاسع.

ونلاحظ ان الكاتب عاد في الصفحات (٤٥ ــ ٤٦) يتحدث عن الاجتهاد، ناسيا المحاذير!

١٩ ــ يتحدث الدكتور عن الاجتهاد حديثاً غريباً فيقول: (إن الاجتهادات التي ظهرت وتحققت منذ اللحظات الأولى من قيامها، والى يومنا هذا، لم تكن إلا إعلاماً وإبلاغاً للاحكام التي كانت توافق الناس في ذلك المكان، وفي موقف الاسلام وظرفه ذلك..)

وأنا أقر وأعترف بانني لا أفهم هذا الكلام، فالحديث عن الاجتهاد تحول فجأة الى الاجتهادات، ثم إن هذه الاجتهادات لم تكن إلا إعلاماً وإبلاغاً. فهل الاجتهادات عملية اعلامية ؟؟ وما معنى كانت توافق الناس ؟ هل من طبيعة «الاجتهادات» أن يرضى عنها الناس ؟ وهذا في عرف من ؟ وفي شرع من ؟؟

يعود الكاتب ليقول بان الاجتهاد ــ ليس الاجتهادات ــ في زمن الصحابة كان تطبيق الاسلام حسب شروط ذلك الزمن وتطلباته، ومثل ذلك في العصر العباسي والعثماني.. ثم ماذا بعد ؟؟

ومعنى تطبيق الاسلام (عاد للتطبيق) في زماننا هو فهمه فهما يوافق ظروف زماننا ومتطلباته و يلائمها.. ص ٣٨.

إن كان الكاتب يتحدث عن الأحكام التي تتغير بتغير الزمان، فيمكن التسليم مع التحفظ، وإلا فهذا الكلام معناه (ليس لكم عقول).

٢٠ ــ ترك الاسلام «تطبيق الاسلام» او تناساه، ليتحدث عن الاجتهاد، وعن قواعد فيه فيقول في القاعدة (الثانية) اذا جرى اجتهاد في مسألة، وأعقبه اجتهاد آخر بحيث كان نقيضه، فان الثاني لا يبطل الاول.

ونسأل الكاتب لو جرى اجتهاد في التأمين على الحياة مثلا فقال مجتهد بأنه حرام، وبعد مدة جاء مجتهد فتوصل انه مباح حلال، فماذا نعمل ؟؟

أليس من واجب اللاحق تفنيد حجج السابق وابطالها حتى يثبت نقيض الحكم ؟ أم ترانا نفعل كما فعلت الكنيسة حين حرمت الربا وأباحته، وحرمت القهوة وعادت فأباحتها، أو كما فعلت في تعدد الزوجات، فأباحته في أفريقيا، ومنعته في الغرب ؟؟

٢١ ــ عاد الكاتب مجددا لمحاربة الأشباح فهو يقول (إن الادعاء بان الاجتهاد لا يمكن له أن يقوم في جميع الأزمنة، هذا الادعاء يكون مناقضا لفلسفة الاجتهاد ومبادئه الأساسية). ص ٣٨.

الهنود عندهم مثل يقول: بعض الأشخاص يقتل أباه حتى يسميه الناس يتيماً. وأنت تخترع فئات وتنسب لها أقوالا، ثم تعود لتحاربها. وانا أناشد الله أن تسمي لنا هذه الجماعة وكتبها ومراجعها، حتى نزداد علماً، ولا ندعك وحدك تحارب. مرة أخرى مشاكلنا اكثر من الهم على القلب الحزين، فلماذا نخترع مشاكل وهمية ونحارب طواحين الهواء ؟!

٢٢ ــ تحت عنوان الاسلوب في تغيير حكم من الاحكام، يرى الكاتب ان تغيير الحكم او العقيدة أمر صعب للغاية. والذي أريد معرفته: هل التغيير سيشمل العقيدة ايضا ؟؟ علماً بأنها لا تبنى إلا على النصوص القطعية. فكيف يمكن استنتاج عقائد جديدة او تغيير عقائد قائمة ؟!

وينهي الكاتب هذه الفقرة بقوله: (من أجل إزالة حكم عفا عليه الزمن، وقبلناه بحسن نية، لابد من السير على هذه الطرق التالية) ص ٣٩.

هذا الأسلوب ما صلته بالعلم ؟؟ وما صلة حسن النية بالأحكام ؟؟

الذي أعرفه ان الحكم رهن بقوة الدليل، اما عفاء الزمن وعدمه، وحسن النية وعدمها، فلا علاقة لها بالاحكام، والمطلوب من الكاتب أن يكشف لنا عن هذه الصلة والعلاقة..

٢٣ ــ الكاتب غير دقيق في اختياره الالفاظ، ولا أدري أذلك منه أم من الشخص الذي ترجم له، فمن الواضح أن المترجم لا يحسن اختيار الألفاظ، حتى انه ليستعمل لفظ (القانون) بدلا عن الفقه، ففي فقرة (أ) يقول مثلا (يجب البحث عن مصدر الحكم، أهو حكم شرعي (واضح انه يعني نصي) أم حكم أخرج بالاجتهاد، وبتعبير آخر، هل هو حكم يعتمد على آية صريحة العبارة من القرآن او يستند الى حديث صحيح (الأفضل ان يقال: يعتمد على النص) او هو حكم فقهي. ص ٣٩.

كل من له صلة بالشريعة يعلم ان الأحكام الفقهية ليست خاصة بما هو بعيد عن النص، بل أكثريتها المطلقة تعتمد على «النص» وقد يضاف له دليل عقلي، فالحكم

الفقهي لا يقابل الحكم الشرعي.

ونرى الكاتب يعود له الخلط في الفقرة التالية ايضا (ب).

٢٤ ــ في الفقرة (جـ) يرى الكاتب انه يجب التدقيق والتقييم (والأصح التقويم) حول تطبيق الحكم، كيف كان الحكم يطبق، وما هي الموانع والاضرار والفوائد التي ظهرت أثناء تطبيقه.. ص ٣٩.

هذا الكلام يصح في القانون، ولكنه في الشريعة ينبغي قبل كل شيء النظر الى سلامة الدليل، وعدم مقارنته مع أحكام أخرى، أما التدقيق والتقويم والموانع والفوائد والمضار، فهذا لا يصح أخذه كمبدأ للتغيير، لأنه ستقوم كل يوم طائفة تطالب بالتغيير لأن هذا الحكم يضرها او لا يفيدها.

ويقول في فقرة (هـ) (يصبح الحكم مكتسبا الوضوح وصفة القطعيّة) عبارة قانونية منقولة حرفيا. علماً بأن «القطعيّة» تتطلب دليلا قطعياً، والكثير من الفروع أدلتها ظنية، بخلاف العقيدة. كما نلاحظ في نفس الفقرة قول الكاتب (في بعض أحكام القوانين، لأنها غير متعلقة بالعقيدة).

والحديث كله عن الفقه والأحكام، ولكنه يعبر عنها (بالقوانين).

٢٥ ــ وفي الفقرة (هـ) ايضا يقول الكاتب (أما في الأحكام الدينية في نظر الناس فالأمر يختلف، نظراً لأن الحكم فيها له علاقة ايضا بالعقيدة، فالتغيير فيه يحتاج احتياجاً قوياً الى ما يقتضي التغيير ويؤيده. لقد فشل تطبيق الأحكام في الأمور التي لم يعد لها هذا النوع من المقتضى..)ص ٤٠.

ثم يتحدث بعد هذا عن الفشل الذي حدث في الدول الاسلامية قديماً وحديثاً.. ومرة أخرى تظهر الترجمة سيئة. ولكن الذي لم أفهمه حقاً قوله «في نظر الناس» فما علاقة هذا بالناس؟ وهل يريد الكاتب تغيير العقائد ام غيرها، وما هو الفشل الذي يتحدث الكاتب عنه؟ وهل بامكان الكاتب أن يعدد لنا أسماء الدول «الاسلامية» حديثاً ؟؟

٢٦ ــ يتحدث الكاتب عن «الشريعة» وكالعادة نفتقد دقة التعبير، فنرى الكاتب يقول (يفهم من قول الشريعة في الاسلام الأحكام العملية والأوامر والنواهي بوجه عام. لنقبل ان هذا هو الصحيح). ص ٤٠.

لمن هذا القول؟ لماذا لا نسند القول لصاحبه ؟!

وأخيراً أليس هذا خلط بين الشريعة والتشريع ؟!

فالشريعة هي ما جاء به الاسلام، لذا يقال شريعة الاسلام، بينما يوصف التشريع بانه اسلامي. والتشريع هو الأوامر والنواهي والمباحات.

إذن فالشريعة أعم من التشريع وأوسع.

٢٧ ــ في الفقرة (ب) يرى الكاتب أن الشريعة جاءت بمبادىء عامة باستثناء (المناسبات العائلية) فقد وُضعت لها أحكام تفصيلة.

وهذا غير سليم، فهنك الحدود والعبادات وكثير من المعاملات جاء فيها تفصيل واضح.

يتحدث الكاتب بعد ذلك مباشرة عن الأحكام وأسبابها، ثم يتحدث عن زوال الحكم بزوال سببه.

ولم يضرب مثلاً واحداً لما يعني. ومع ذلك فاني اعتقد انه يتكلم عن العلة وليس السبب، ولكن المترجم لم يكن دقيقاً.

ومن المعروف ان العبرة بعموم اللفظ لا

بخصوص السبب، فكثير من الآيات والأحكام نزلت باسباب ذهبت وانتهت..، فهل يريد الكاتب ان يقول بان هذه الأحكام يجب أن تزول ؟!

٢٨ ــ يتحدث الكاتب عن مزايا الشريعة، وكونها وضعت أحكاماً قليلة جداً. فيرى من فوائد ذلك عدم الاثقال على الناس، واعطاء الحرية والمرونة للانسان ــ أي انسان؟!ــ والمجتمع كي يتصرفا بالشكل الذي يختارانه. ص ٤١.

هذا الكلام قد يصلح في غير الاسلام. والكاتب نفسه يرى ان الاسلام جاء لينظم شؤون الناس في دنياهم وأخراهم. ولكنه نسي ذلك.

بل جاء بما يوحي بان الاسلام لا يهتم بأمور الدنيا فهو يقول (فقد تركت حرية الحركة والتصرف للانسان في تنظيم أمور حياته الدنيوية في مؤسساته وأعماله، تنظيماً جيداً بحيث يصل به الى وضع مفيد له). ص ٤٢.

والذي أخشاه أن الدكتور قد وقع في يده كتاب لمستشرق مثل جولدزيهر فراح ينقل عنه، حتى جاءت كتابته عن الانسان والدنيا وحرية التصرف والوضع المفيد. ومع ذلك فأنا أحيله الى صدر مقاله حيث قال بالحرف الواحد (والاسلام تجاه هذا الفهم كل لا يتجزأ، فهو نظام ودين متين، لا يتصدع ولا يتغير،ولا يتأثر بعواصف الزمان والمكان ولا يخطو بهماء بل يظل قائما لا ينحني .. ويبقى صلبا كالفولاذ لا ينثني. وعليه فلا هو محتاج الى مخلوق، ولا هو بحاجة الى اي شيء). ص ٢٨.

ومع ان الاسلوب أدبي عاطفي، ولكن صاحبه سطره ونسيه كما يبدو، كما أحيله ايضا على الصفحة (٤٥) من مقاله. فهو يفند هذا جيداً.

٢٨ ــ يتحدث الكاتب عن التدرج في التشريع ليقفز الى التدرج في التطبيق. فيرى استحالة قبول التدرج الثاني، وينهي عباراته بحدة قائلا: اما ان تقبل الشريعة ككل وإلا فان رفض جزء يكون رفضاً للكل.

والقضية ليست على هذه الصورة. فالبعض يعتقد ان العودة للشريعة يمكن أن تأتي على مراحل متدرجة، لا ان تعاد مرة واحدة، وهذا ليس من باب الرفض بل من باب التغلب على الصعوبات. اذ البعد عن الشريعة كان كذلك حتى ألف المسلمون العيش في ظل غيرها.

٢٩ ــ ومرة أخرى فانني لا أفهم ما يقصده الكاتب من تعليقه ابتداء من آخر صفحة ٤٢ــ ٤٤، فقد شوش علي المترجم، فلم أفهم المقصود.

٣٠ ــ يضرب الكاتب مثلا للاسلام والمسلمين بالانسان وروحه، فيرى أن المحرك الأول للجسم هو الروح، ولكن نشاط الروح لا يظهر إلا من خلال الجسم فيقول (والاسلام لا يستطيع أن يؤدي وظيفته المطلوبة منه اذا كان المسلم في غفلة عنه وأهمله..) ص ٤٤.

وهذا الكلام يحمل الخطأ والصواب. فليس كل انسان غير مسلم يصعب عليه فهم الاسلام إلا من خلال المسلمين. وقد تجولت في شرق وغرب وجنوب افريقيا فوجدت إقبالا على الاسلام، لكن حالة المسلمين، لو أخذت بعين الاعتبار لما أسلم إنسان.

فالاسلام بما يحمل من حقائق ربانية تناسب فطرة الانسان، يمكن أن تيسر للناس فهمه واتباعه، ولو ابتعد عنه المسلمون. ويمكن أن استشهد لهذا بقوله تعالى «وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم»

فالله يتوعد المسلمين بانه سوف يستبدلهم بقوم أفضل منهم متى حادوا وابتعدوا عن الاسلام.

أما من ينظر للاسلام من خلال المسلمين، فحكم الكاتب يكون صحيحاً.

٣١ ـ عاد الكاتب مجددا للحديث عن الاجتهاد ـ وحسبناه تركه ـ فهو يقول (والذي يربط المسلم بالحياة والحق هو العمل الفكري والدماغ) ص ٤٦. العمل الفكري هو الاجتهاد فهمناه، فما معنى عطف «الدماغ» عليه؟

والدماغ جهاز اذا صح علمنا، ربما كان هذا من عمل المترجم، لذا أنصح الدكتور بمطابقة ما كتبه بالتركية على الترجمة العربية.

بعد هذا الحديث عن الاجتهاد يذكر الكاتب أربعة أمثلة هي:

٣٢ ـ أ: في هذه الفقرة ضرب مثلا بالطلاق فقال (... في الاسلام كان الزوج يمكن له أن يطلق زوجته ثلاث مرات ثم يردها الى عصمته، حسب ما جاء في القرآن..)ص ٤٧.

والذي أعرفه هو قول الله (الطلاق مرتان، فامساك بمعروف او تسريح باحسان) فاذا طلقها الثالثة فلا تحل له حتى تتزوج زوجاً غيره. ثم تطلق مرة أخرى راجع ما كتبت.

٣٣ ـ انتقل بعد هذا الى ما قام به الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في إمضاء التطليقات الثلاث، دفعة واحدة، واعتبارها ثلاثاً لا واحدة، وقد علل الكاتب ذلك بقوله (وقد أراد الخليفة من هذا الاجراء أن يردع الناس ويجعلهم يتخلون عن نطق التطليقات الثلاث في آن واحد) ص ٤٧.

ثم راح يعلق بقوله: بان ذلك تسبب في كوارث أسرية كثيرة، وأفسح الطريق أمام البدعة المشؤومة التي تسمى (الحلة) هكذا!! وهو يعني (التحليل او المحلل). ومن الأفضل أن نبسط المسألة بتيء من التفصيل: يقول سيد سابق (٦): (روى النسائي من حديث محمود بن لبيد قال: أخبرنا رسول الله عن رجل طلق امرأته ثلاث تطليقات جميعاً. فقام غضبان فقال: أيلعب بكتاب الله وأنا بين أظهركم، حتى قام رجل فقال: يا رسول الله أفلا أقتله..؟؟

قال ابن القيم في اغاثة اللهفان (فجعله لاعباً بكتاب الله) لكونه خالف وجه الطلاق وأراد به غير ما أراد الله به، فانه تعالى أراد أن يطلق طلاقاً يملك فيه رد المرأة اذا شاء، فطلق طلاقاً يريد به ألا يملك فيه ردها. وايضا فان ايقاع الثلاث دفعة، مخالف لقوله تعالى «الطلاق مرتان».. واذا كانوا قد اتفقوا على الحرمة، فانهم اختلفوا فيما اذا طلقها ثلاثاً بلفظ واحد. هل يقع أم لا؟ واذا كان يقع فهل يقع واحدة أم ثلاثاً؟ فذهب الجمهور الى أنه يقع، ويرى بعضهم عدم وقوعه. والذي رأوا وقوعه اختلفوا فقال بعضهم: يقع ثلاثاً، وقال بعضهم: يقع واحدة فقط. وفرق بعضهم فقال: ان كانت مدخولا بها تقع الثلاث، وإن لم تكن فواحدة).

ونختم بقول ابن القيم (٧): (إنه قد صح عن رسول الله أن الثلاث كانت واحدة في عهده وعهد ابي بكر وصدر من خلافة عمر.. ورأى عمر أن يحمل الناس على انفاذ الثلاث عقوبة وزجرا لهم، لئلا يرسلوها جملة، وهذا اجتهاد منه رضي الله عنه، غايته أن يكون سائغاً لمصلحة رآها، ولا يجوز ترك ما أفتى به رسول الله، وكان عليه أصحابه في عهده، وعهد خليفته، فاذا ظهرت الحقائق، فليقل أمرؤ ما شاء).

فالقضية يمكن أن تحل بالعودة للسنة، فلا

تحتاج الى اجتهاد جديد، ولا الى معركة مفتعلة.

٣٤ ــ ينتقل الكاتب الى قضية ثانية وهي طلاق الجاد والهازل، فيحكم قائلا: (مع أن هذا حكم اجتهادي ثبت خطؤه من نواح كثيرة) ص ٤٨.

ثم ينتقل للتدليل على الخطأ، لكنه لا يكلف نفسه دراسة الموضوع والتأكد مما يطلق من أحكام، فيرى انه في الزواج اشترط توفر شاهدين، ولكن لم يشترط ذلك في الطلاق، مع وجوده في القرآن. ــ وسوف نبحث ذلك جيداً إن شاء الله ــ والأمر الآخر هو التطليق دون علم الزوجة، ودون رضاها.

والأمر الثالث هو ان الرسول أبطل طلاق ابن عمر لزوجته لأنه فعل ذلك خلال حيضها، وسوف ندرس هذه القضية كذلك بعون الله.

٣٥ ــ أ : طلاق الهازل والمخطيء :

يقول سيد سابق : (٨) (يرى جمهور الفقهاء ان طلاق الهازل يقع، كما أن نكاحه يصح.. عن ابي هريرة أن رسول الله قال: «ثلاث جدهن جد، وهزلهن جد: النكاح والطلاق والرجعة).. وذهب بعض أهل العلم الى عدم وقوع طلاق الهازل منهم: الباقر والصادق والناصر، وهو قول في مذهب احمد ومالك. اذ أن هؤلاء يشترطون لوقوع الطلاق الرضا بالنطق اللساني والعلم بمعناه وإرادة مقتضاه، فاذا انتفت النية والقصد اعتبر اليمين (الطلاق) لغوا لقوله تعالى «وإن عزموا الطلاق فان الله سميع عليم» البقرة ٢٧.

ويقول الرسول (إنما الاعمال بالنيات) والطلاق عمل مفتقر الى النية، والهازل لا عزم له ولا نية. وروى البخاري عن ابي عباس (إنما الطلاق عن وطر) اي عن غرض من المطلق كما يرى ابن القيم. ا هـ.

وعلى ذلك فالمسألة محل خلاف، وكل يستند الى نص، وحديث (إنما الاعمال بالنيات) متواتر معنى، وأما حديث (ثلاث جدهن جد..) ففي اسناده (عبد الله بن حبيب) وهو مختلف فيه وهو من خبر الآحاد.

فالقضية لا تحتاج لمعركة، بل دراسة متأنية فقط.

٣٦ ــ ب :الشهود في الطلاق :

يقول سيد سابق (٩) (ذهب جمهور الفقهاء من السلف والخلف الى أن الطلاق يقع بدون اشهاد، لأن الطلاق من حقوق الرجل. وعن ابن عباس قال: قال رسول الله «..إنما الطلاق لمن أخذ بالساق»).

ولا يحتاج الى بينه كي يباشر حقه، ولم يرد عن النبي عليه السلام، ولا عن الصحابة ما يدل على مشروعية الاشهاد. وخالف في ذلك فقهاء الشيعة الامامية فقالوا إن الاشهاد شرط في صحة الطلاق، واستدلوا بقوله تعالى «واشهدوا ذوى عدل منكم وأقيموا الشهادة لله» فذكر الطبري أن الظاهر أنه أمر بالاشهاد على الطلاق، وانه مروى عن أئمة أهل البيت، وانه للوجوب وشرط في صحة الطلاق.. ا هـ. وممن ذهب لوجوب الاشهاد واشترطه لصحته من الصحابة: أمير المؤمنين علي بن ابي طالب وعمران بن حصين، ومن التابعين الباقر والصادق وبنوهما وكذلك عطاء وابن جريج وابن سيرين رحمهم الله..

وينهي سيد سابق بحثه بقوله: قد تبين مما نقلناه قبل.. أن وجوب الاشهاد لم ينفرد به علماء آل البيت عليهم السلام.. بل هو مذهب عطاء وابن سيرين وابن جريج..

وعلى ذلك فالمسألة مدروسة معروفة ولا تحتاج اكثر من تبني هذا الاتجاه او ذاك، وتكون من باب العودة الى القرآن، وليس الفضل فيها للاجتهاد.

٣٧ ــ جـ : الخلع والعراقيل :

يقول الكاتب إن المرأة قد أعطيت في القرآن والسنة حق (الخلع) ولكن المذاهب وضعت عراقيل وصعوبات بحيث أصبح تطبيق الحكم غير ممكن مما يسبب الكوارث الأسرية الكبيرة. ص ٤٩.

حبذا لو أشار الكاتب لبعض هذه الصعوبات والعراقيل. وسوف أناقش القضية باقتضاب لنرى وجه الصعوبات.

يعرف الخلع بانه : (١٠) (فراق الرجل زوجته ببدل يحصل له). وألفاظه هي الخلع وما يشتق منه او يؤدي معناه. ويرى ابن القيم (١١) ان : من نظر الى حقائق العقود ومقاصدها دون ألفاظها، يعد الخلع فسخاً بأي لفظ كان حتى بلفظ الطلاق). والخلع يقع بالتراضي بين الزوجين، فان امتنع الرجل، ألزمه القاضي بذلك (١٢).

وقد استشهد لذلك بما فعله الرسول صلى الله عليه وسلم مع ثابت بن قيس حيث أمره بذلك، وأمر الزوجة برد ما أخذت، كما أمرها بأن تعتد بحيضة واحدة.

ولما كان لابد للخلع من مبرر، فاذا كان خاليا من الشقاق، كان محظوراً وذلك لما رواه ابو هريرة رضي الله عنه (المختلعات هن المنافقات).

ومن التسهيل في الخلع انه يقع في حال الطهر والحيض، ولا يتقيد بوقت.. فأين اذن الصعوبات التي وضعها الفقهاء ؟

ولماذا لم يذكر الكاتب ولو بعضاً منها ؟؟

٣٨ ــ يقول الكاتب إن نظرية الطلاق من حق الرجل، هذه لا تستند عندنا الى دليل قوي. ولا يمكن اتخاذ كون الخطاب في القرآن موجها الى الرجل أساساً في الموضوع.. ص ٤٩.

ومعلوم ان من يريد ان يناقش قضية علمية، يلزمه ذكر الأدلة ثم تفنيدها ففي هذه المسألة حديث يلزم تحديد صحته وقوته. أما القول (لا تستند عندنا الى دليل قوي) فهذه لهجة إمام في الفقه في مستوى ابي حنيفة. أعاذنا الله من الغرور. أما القول بان «الخطاب للرجل» فيلزم ذكر من استدل به، لنرى إن كان لديه أدلة أخرى، ولا يكفي أن نذكر أوهى الأدلة ونعتبره الدليل الوحيد، ثم نفنده..

وأخيرا فاني أهمس في اذن أخي الدكتور أتاي قائلا : إن الركض خلف ما كتبه المستشرقون لا يورّث علماً ولا فهماً، فهو كعطشان يشرب من ماء البحر، فلا يزيده ذلك إلا عطشاً. الأفضل من ذلك ان تعود لفقه الصحابة وسنة رسولنا عليه السلام وتمزج لنا منها شيئاً جديداً، والشاطر من يفعل ذلك..

الهوامـــــش

١ ــ ص ٢٩.

٢ ٣ ــ الدين للدكتور عبد الله دراز ص ٥٢ الطبعة ٢

٤ ــ لمحات في الثقافة للاستاذ عمر عودة الخطيب ص ٢٨..

٥ ــ الأحكام في أصول الأحكام ١٦٢/٤ الطبعة ١

٦ ــ فقه السنة ٦٤/٨ دار البيان بالكويت.

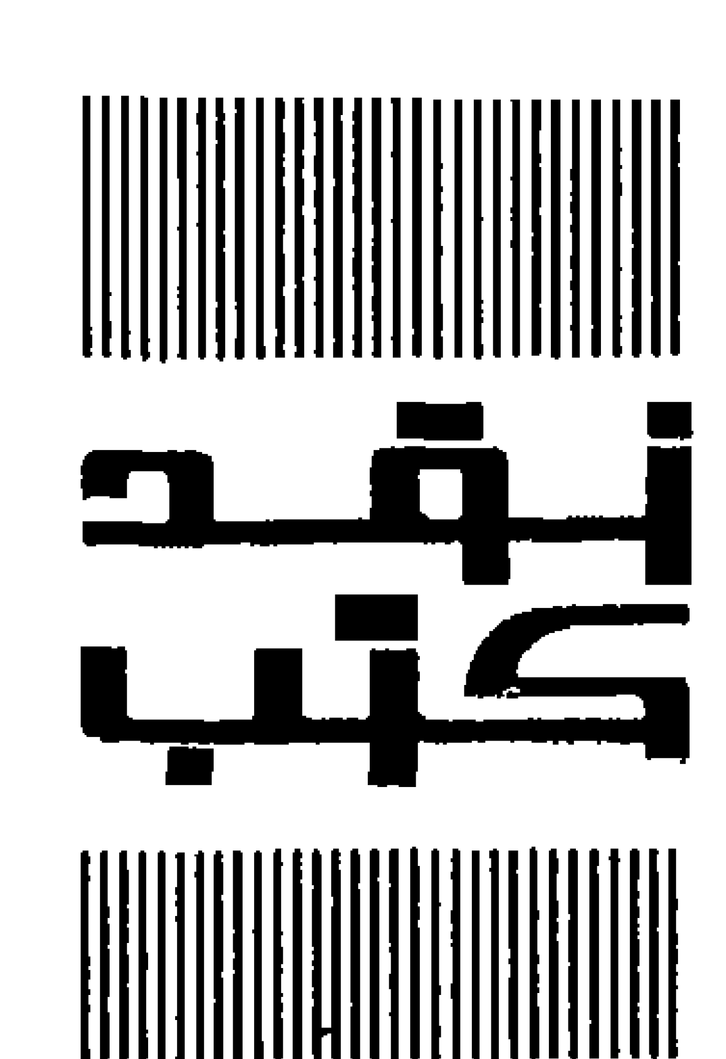
٧ ــ المرجع السابق ٧١/٨.

٨ ــ فقه السنة ٢٦/٨.

٩ ــ فقه السنة ٤٤/٨.

١٠ ــ ١١ ــ فقه السنة ١٢٢/٨ ــ ١٢٣.

١٢ ــ فقه السنة ١٢٩/٨.



بحث حول حقيقة "المأساة"

جاسر حتحوت

ترجمة د. ماهر حتحوت

تقررت مسرحية مأساة «ابليس» على طلاب الدراسات العربية بجامعة هارفرد، مما يعطيها أهمية خاصة .. تجعل من المستحب العودة إليها بالمناقشة والدرس.

وحيث أن المسرحية تتعرض لأفكار إسلامية أساسية تعرضاً يلبس زياً ثقافياً خلاباً فإنني أحسب أن الموضوع يتجاوز دوائر الأدب أو الفكر المجرد .. ليندرج في اهتمامات المثقفين المهتمين بالفكر الإسلامي مؤيدين أو معارضين.

وتتلخص أفكار الكاتب في الآتي :—

وردت قصة ابليس في الآيات القرآنية تحمل في طياتها تناقضاً بين المشيئة الالهية والأمر الالهي .. ويبرز ابليس كبطل مأساوي يقع شهيد هذا التناقض .. ويضحي بنفسه عاصياً الأمر ليثبت المشيئة .. ويحمل قدره في كبرياء. أما المشيئة الالهية فتتمثل في نظام أعلى للكون .. قمته التوحيد لله الذي لا يسجد لسواه .. وتنتظم فيه الأشياء في الكون على نسق معين تحتل فيه النار مكانة أسمى من الطين .. وحيث أن ابليس مخلوق من النار فانه أسمى من آدم الذي هو مخلوق من صلصال من حمأ مسنون.

هذه المرتبة السامية هي مشيئة الله الثابتة غير أن هذا المتمتع بالرتبة الرفيعة يُمتحن بالأمر الإلهي .. الذي يطلب منه أن يسجد لذلك الذي خلقه من طين .. مذلا نفسه للرتبة الدون .. وخافضاً جبهته لغير الله مخالفاً المشيئة الإلهية العليا ومناقضاً لها.

وبين رحى المشيئة والأمر .. يتمزق إبليس الذي ينصاع للمشيئة حاملا خطيئة العصيان .. متقبلا قدره المحتوم تقبل الأبطال المأساويين.

ومن أجل هذا البطل المأساوي الشهيد .. ينبري الكاتب لما سماه بالقصة التقليدية .. يعني القصة القرآنية .. لإبليس، متناولا لها بالهدم والتفنيد.

فينفي كرامة آدم على الملائكة التي أعطاه إياها القرآن لسببين أوردهما الكاتب .. الأول هو قدرة آدم على الإختيار .. ولا قدرة للملائكة ومعهم إبليس. والثاني هو علم آدم

بالأسماء وجهل الملائكة إياها.

أما عن النقطة الأولى فيرفض الكاتب دعوى أن الملائكة لا يخطئون محتجاً على ذلك بخطأ إبليس ذاته (مع ملاحظة أنه في موضوع آخر لم يقر بأن الخطأ خطأ ولكنه استشهاد وبطولة) .. بل حتى لو كان ذلك كذلك وكانوا حقاً لا يخطئون فيتساءل الكاتب متعجباً أيهما أحسن .. من لا يخطىء أبدا لأنه مطبوع على الصواب أم ذلك الذي يخطىء ويصيب .. ويمشي ويتعثر .. ويضل ويثوب .. يخلص الكاتب الى إجابة في نظره بديهية .. توحي أن الملائكة المقربون الذي لا يعرفون الخطأ والخطيئة .. لهم المكانة الأسمى.

أما عن علم آدم بالأسماء .. فإنه علم أسبغه الله على آدم .. علم مكتسب .. لا يغير الجوهر .. وبذلك لا يرفع الرتبة.

هذه قصة إبليس من وجهة نظر الكاتب وهذه هي ركائز دفاعه عنه وحيثيات حكمه له.

ولنا مع هذه الدعوى وقفات :ـــ

أول وقفة هي مع دعوى التمزق بين رحى المشيئة والأمر.

وعندي أنها دعوة بغير ادعاء تتمثل في مغالطة منطقية لا تقف للتمحيص: فإن اتفقنا مع الكاتب وإننا لمتفقون .. أن المشيئة الالهية لا ترد وأنها نافذة في كل الأحوال .. فإنها بالتالي لن تتوقف على إبليس وتفاعله مع الأمر الصادر إليه، لن يعليها ويثبتها أن يتصرف بشكل، ولن يهدمها أن يتصرف بشكل آخر.

من غير المنطقي إذن .. أن يتوهم أن المشيئة بحاجة إليه يثبتها ان عصى الأمر ويهدمها إن اطاعه. فسواء عصى إبليس أو أطاع .. فالمشيئة لن تتوقف على طاعته أو عصيانه.

لا مكان للتمزق إذن بين المشيئة والأمر .. وتنهدم بذلك مأساة إبليس من أساسها.

ليس هناك خلط بين الأمر والمشيئة، وإن أراد الكاتب فالمشيئة في دائرة قدرة الله ومن غيبه المحجوب لن يغيرها مخلوق عصى أم أطاع ليست واجباً لأن مالا يكون في متناول الاختيار فإنه لا يوصف بالواجب الموجوب.

أما الواجب فهو التزام واع يقوم على الاختيار.

وبما أن الأمر هو الصلة الوحيدة بين الخالق والمخلوق.

وبما أنه يقع في دائرة وعي المخلوق ويتعرض لعملية اختياره .. فإن طاعة الأمر هي الواجب المطلق.

وهي التعبير الوحيد للمخلوق عن تسليمه لخالقه وإيمانه به واعترافه بهيمنة مشيئته.

الحكم الأخلاقي من جانبنا .. نحن المخلوقين .. على المخلوق إبليس لا يمكن أن يقاس إلا بمقياس أدائه للواجب المطلق الذي يتمثل بدوره في طاعة الأمر والتسليم به، وإلا ... فهل يريد الكاتب أن يقول أن الملائكة الذين طالب لهم بالتفضيل لما طبعوا عليه من طاعة لا تخطىء قد أشركوا بطاعتهم للأمر؟ كيف يشرك من لا يخطئون؟ وكيف يتغير المقياس بهذه السرعة من سطر الى آخر.

أما الحكم من جانب الله كما ورد في القرآن على إبليس فهو حكم بالكفر .. غير أن الحكم لم يترتب على عصيان إبليس للأمر .. وهي نقطة فاتت تحليل الكاتب تماماً.

وإنما ترتب على تشكيك إبليس في صواب أمر الله. يقول الهضيبي .. في كتابه «دعاة لا قضاة» ص٣٧ سطر ١٧ «أما القول أن إبليس لعنه الله لم يجحد الله عز وجل ـــ فخطأ واضح

بيّن إذ أنه جادل في صواب حكم الله تعالى فقال معترضاً على أمره له بالسجود لآدم عليه السلام. **«أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين»**.

«قال لم أكن لأسجد لبشر خلقته من صلصال من حمأ مسنون»

فعاب اللعين على الله عز وجل أن يأمره بالسجود لآدم عليه السلام فخّطأ الله تعالى فهو بذلك جحد صواب حكم الله.

وهو أمر يشارك الكاتب فيه موكله إبليس مشاركة مثيرة .. وسواء آمن الكاتب أو جحد فتلك قضيته الشخصية .. ولكنه اضطلع بمناقشة فكرة الإله فلسفياً .. فبالضرورة الفلسفية لا يمكن أن نفترض في الإله الخطأ .. ولا يمكن أن نعرض الإله لعملية تحليل نفسي .. لنجد لأمره المبررات والدواعي .. لأننا حال نفعل ذلك فإنه لا يصير إلهاً ... ولا خالقاً .. وانما نصبح نحن الخالقين .. معارضين ومخالفين للفرضية الأولى في المناقشة.

لا يتفق مع هذه الفرضية أيضاً أن يمسخ الكاتب صورة الإله ليجعله كائناً ظالماً يصدر أمراً طاعته كفر وعصيانه كفر.

ثم يسقط الكاتب سقطة غريبة عندما يبرر قوله هذا بما أسماه بخاصية المكر مستنداً الى قول القرآن **«ويمكرون ويمكر الله .. والله خير الماكرين»** كاشفاً عن ضحالة غريبة في اللغة .. وجهل بقواعد التفسير.

وسأجتزيء من الآيات التي أوردها القرآن **«ومكروا ومكر الله .. والله خير الماكرين»** سورة آل عمران آية ٥٤.

يقول سيد قطب في تفسيره في ظلال القرآن «ص٥٩٥» «٩» «والمشاكلة هنا في اللفظ هي وحدها التي تجمع بين تدبيرهم وتدبير الله .. والمكر والتدبير .. ليسخر من مكرهم وكيدهم إذا كان الذي يواجهه هو تدبير الله فأين هم من الله؟ وأين مكرهم من تدبير الله؟ والمعنى اللغوي للمكر هنا .. هو احكام التدبير».

قد يخطط الإنسان ويدبر باحكام ودهاء .. وقد يمكر مستعملا دهاءه .. الذي لا يقاس ولا يعلو على أحكام الله وتدبيره الأعلى الذي يتفق مع عدله المطلق .. ومع رحمته الدائمة .. وهو الرحمن الذي كتب على نفسه الرحمة.

نرى مما سبق أن نظرية الكاتب في عمومها لا تقوم على قواعد منطقية ثابتة غير أني أحب أن أناقش نقاطاً متناثرة في مقالة الكاتب وتستحق نظرة أكثر جدية.

١ ـ قرر الكاتب .. من عنده ومن ذات نفسه أن يعتبر إبليس ملاكاً .. ثم بنى جل نظرته على هذا الاعتبار الذي يخالف ما أسماه «نظرة التقليديين .. أي صريح القرآن الذي حدد أن إبليس كان من الجن»..

«فسجدوا إلا إبليس كان من الجن ففسق عن أمر ربه» سورة الكهف آية ٥٠، وهي تبين بوضوح .. أن قدرته على الاختيار .. طاعة أو عصياناً تعلقت بكونه جنا غير ملاك .. والجن كالانس في نظر القرآن .. مخلوقات مكلفة. ولم يكلف الكاتب نفسه عناء قراءة الكتاب الذي يناقشه ويرتكز عليه.

٢ ـ بنى الكاتب جزءاً من نظريته على سمو النار على الطين .. افتراضية قد يكون إستمدها من فلسفة أفلاطون القديمة التي لم تثبت لا فلسفياً ولا علمياً على مر العصور.

إدعاء نادى به إبليس وافترضه أفلاطون ورده الكاتب ليس عليه بينة ولا دليل. غير أن ما يعنينا هنا أن الكاتب اعتبر المفاضلة بين

إبليس وآدم مفاضلة بين نار وطين. متجاهلا أن كتلة الطين هذه قد نفخ فيها الله من روحه العليّة .. فما عادت بعد هذه النفخة طيناً ــ بغيرها لا تقوم للانسان قيمة ولا يكون انساناً.

«فاذا سويته ونفخت فيه من روحي .. فقعوا له ساجدين».

على ذلك فعملية مفاضلته .. القائمة أصلا على افتراضية غير متفق عليها تفتقد المحتوى الجاد.

٣ ــ ينكر الكاتب أن يتسامى الانسان بما علمه الله من أسماء ومن علم اختصه به .. مدعياً أن العلم اكتساب طارىء لا يغير الجوهر .. واضعاً العلم في مكانة محدودة ودرجة أعجب أن يختارها له من يدعي امامة الثقافة والمثقفين.

والفلسفة الإسلامية تعتبر العلم قيمة عليا في حد ذاتها .. اذا أضيفت رفعت رتبة المخلوق درجات ودرجات.

«قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» سورة الزمر.

والعلم الذي أعطاه الله لآدم جعله قادراً على الاختيار الواعي .. وأعطاه القدرات الخلاقة .. وأهله للخلافة عن الله في الأرض.

«قال اني جاعل في الأرض خليفة»

«وهو الذي ذرأكم في الأرض واستخلفكم فيها» .. هذه الخلافة عن الله .. لاستعمار الأرض واثراء الحياة.

هذه القيمة العلمية العليا .. يحتفل بها الاسلام .. يمجدها ويعلي بها الرتب ويرفع بها الدرجات. على ما يجب أن يفرح به وينشرح له صدر سدنة العلم ودعاة المعرفة في كل زمان ومكان.

ختاماً .. ألخص حيثيات تحفظاتي على مأساة إبليس .. التي بسطتها في الصفحات السابقة في الآتي:

١ ــ فكرة التعارض بين الأمر والمشيئة فكرة مردودة لما أسلفنا وعلى ذلك فقصة التمزق .. وبالتالي صورة البطل المأساوي ليس لها .. من واقع مصادر المؤلف دليل.

٢ ــ الصورة التي يرسمها الكاتب للاله .. لا تتفق مع فرضيته هو فلسفياً عن الإله وهي بالطبع تتعارض مع التصور الاسلامي جملة وتفصيلا.

٣ ــ دل الكاتب على فقر لغوي .. وتبسيط ساذج عند مناقشته خصائص الله ومعنى المكر.

٤ ــ اعتبر الكاتب إبليس ملاكاً .. متجاهلا نصوص المصدر الذي قرر الاستناد اليه، التي صرحت بوضوح بغير ذلك.

٥ ــ أنكر الكاتب العلم «وعلم آدم الأسماء» كقيمة ترتفع بصاحبها وتضيف إليه كرامة وتفضيلا .. مخالفاً جمهرة الداعين للعلم والمبشرين به.

٦ ــ اعتبر الكاتب اعتسافاً .. أن المفاضلة بين إبليس وآدم مفاضلة بين نار وطين .. متجاهلا أن الانسان ليس إنساناً بطينه وإنما بالنفخة السامية من روح الله.

على ذلك أعتقد أن ذلك العمل الأدبي .. على ما يحمل من بهرج وزخرف يفتقر تماماً الى قوائم ودعائم حقيقية ويعتمد على مكونات مصطنعة .. وتنعدم فيه الحنكة .. وعلى ذلك تقصر نتيجته المستخلصة عن أن تؤخذ بعين الجدية والاعتبار.

تبقى نقطة أخيرة تستحق الذكر

وهي ما أورده الكاتب في أطناب فخور في أول مقاله عن الأسطورة وحبكتها .. ودلالاتها الى آخر ما قال .. ذاكراً فيها أنه وإن تناول

القرآن .. فهو بالطبع يناقشه كأسطورة .. ولا ينتقص من قدره الثقافي ولا وزنه العلمي أن يناقش المكونات النظرية للأساطير.

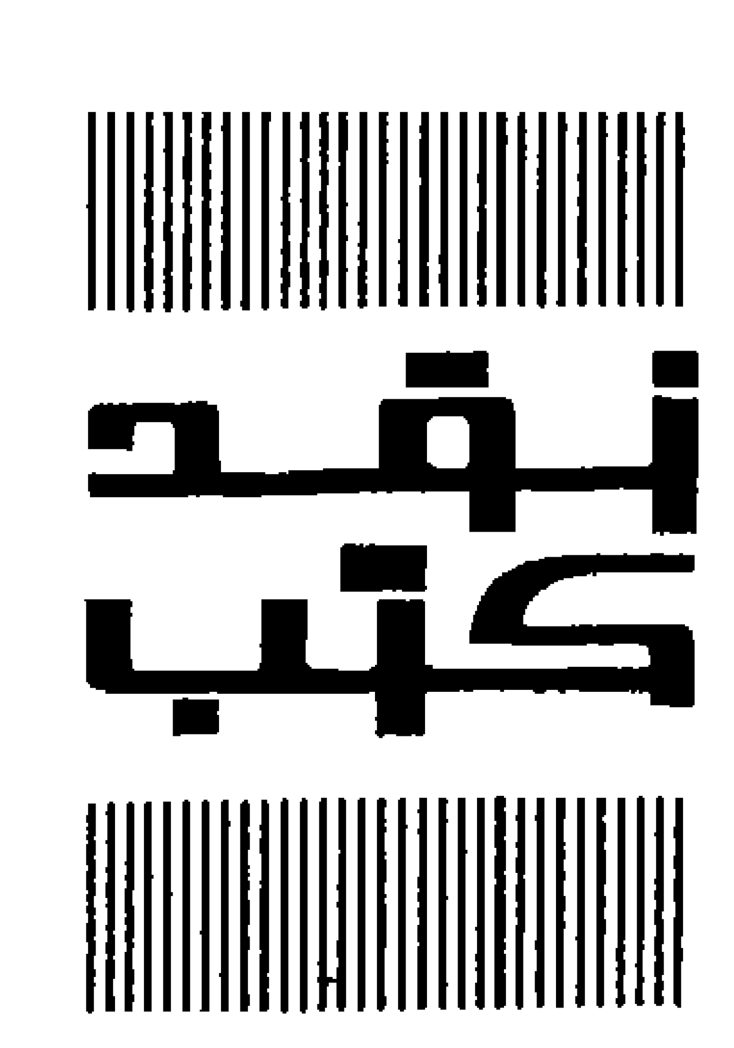
لم يأت كاتبنا بفتح جديد في دعواه .. وكأننا في يومنا نرتد القهقرى الى الأمس البعيد .. والقرآن يرد عليهم وعليه.

«ومنهم من يستمع إليك، وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقرا .. وأن يروا كل آية لا يؤمنوا بها .. حتى إذا جاؤوك يجادلونك، يقول الذين كفروا: إن هذا إلا أساطير الأولين»

الأنعام ٢٤

المصادر:

القرآن الكريم
مأساة إبليس
البخاري
دعاة لا قضاة، لحسن الهضيبي
في ظلال القرآن، لسيد قطب



المناضل المسلم في رواية "مواكب الأحرار"

للدكتور نجيب الكيلاني

محمود حنفي كتاب

لم يشهد تاريخ مصر حقبة أمتلأت سنواتها بالتناقضات والمعارك الداخلية والخارجية مثلما شهد تاريخها ابان حكم المماليك.. وقد انتهت تلك الحقبة فعلياً على يد الغازي المغامر نابليون بونابرت وذلك عندما قدمت جيوش حكومة الديركتوار إلى مصر، واكتشف الشعب المسلم في مصر أن حكامه من المماليك والأتراك ليسوا سوى حفنة من الأفاقين يهمها أن تظل البقرة الحلوب قائمة على ساقيها يستحلبونها دونما نظر إلى ريها أو العناية بها، ومن ثم كان نبذهم سهلا والتخلي عن أسلوبهم حتميا.. من هنا كانت هزيمتهم ـ بفعل التقدم التقني الذي فاجأتهم به جيوش نابليون ـ ليست مفاجئة للشعب المصري، إذ كان عصرهم عصر فوضى وإضطراب، وتنازع على السلطة، وثورات ومؤامرات ضج منها التاريخ، حتى أن رجل الشارع المصري آنذاك كان يحس بأن عدداً من العصابات وقطاع الطرق قد ألموا بمصر وأنه إن آجلا أو عاجلا سيتخلص منهم مثلما تخلص من غيرهم.

و يعتقد الكثيرون أن قدوم الحملة الفرنسية إلى مصر كان إيذاناً ببذر بذور الدولة الحديثة فيها، إذ كان وقود تلك الحملة هؤلاء الثوار الذين دافعوا عن شرف الثورة الفرنسية في «فالمي»، وأقتحموا أوروبا رافعين أعلام الحرية والإخاء والمساواة، فضلا عن أن الحملة جاء في ركابها كتيبة من العلماء ومعهم المطبعة العربية، والعديد من النظم الحديثة في الإدارة والقضاء والصحة.. وكان كتاب «وصف مصر» ثمرة هامة لهذه الكتيبة العلمية، أضف إلى ذلك إيقاظ الوعي الديني والقومي حيث حرص نابليون على الظهور بمظهر الاسلام والإدعاء بأنه موحد بالله وانه ما جاء إلا لانقاذ الشعب المصري من مستغليه.. (لمزيد من التفاصيل يمكن للقارىء الرجوع إلى كتابنا «رحلة إلى بلاد الثلج والضباب» الصادر عن المكتبة القومية الحديثة بطنطا في يوليو ١٩٧٦ م).

والكتابة عن تلك الفترة من التاريخ المصري لن تكون صعبة إذ تتوافر المراجع

العديدة عنها: أهمها ما سطره شيخنا الجبرتي في كتابه الممتاز (عجائب الآثار) فضلا عما كتبه الفرنسيون أنفسهم، هذا عن المؤرخ، أما الروائي فمهمته ستكون غاية في الصعوبة، فباستثناء سليمان الحلبي الذي مسرح قصته ألفريد فرج، والمعلم نيقولا الذي صعد به الدكتور لويس عوض عنان السماء وصوره كـ بعوث العصرنة في تلك الفترة رغم عمالته للفرنسيين، لن نجد سوى كتل البشر المصريين وهم يواجهون ــ بصدورهم العارية وعصيهم وبنادقهم المتآكلة ــ جيوش الغزاة وهرب مراد بك وابراهيم بك وهزيمتهم المروعة.. ولكن الكتابة أيضا ــ روائياً ــ ممكنة إذا كان الروائي على وعي تام بالتاريخ وحركته. فمن المؤكد أن تلك الجموع الشعبية التي هبت ثائرة في وجه الفرنسيين لم تكن بلا قيادة في الشوارع.. فلقد دبرها مهنيون وتجار ورؤساء طوائف وعلماء دين، وما ثورة القاهرة الأولى والثانية أيضا سوى نتاج هؤلاء القادة المجهولين تاريخيا..

ولقد تمكن الطبيب الأديب المجاهد نجيب الكيلاني من التقاط شخصية مسلمة مناضلة قادت كفاح الشعب المصري في تصرفاته المتعددة وكتب روايته (مواكب الأحرار) عنها.. ولعل الكيلاني بهذه الرواية يريد القول لكل المسلمين على إختلاف أوطانهم. بأن الحضارة الغربية ماتزال على عهدها مصرة على إستمرار حربها الصليبية مع ديار الاسلام منذ بدأت في الأندلس، وها هي تبعث بجناحها الملحد إلى افغانستان وتستولي على جزء هام من أراضي المسلمين كي يصبح الوطن الاسلامي في أهم ينابيعه محاصراً تماماً.. من هنا كانت رواية (مواكب الأحرار) إشارة للمسلمين إلى أن الغزاة عمرهم قصير وأن قدر أمة الاسلام هو الكفاح إلى الأبد من أجل إعلاء كلمة الله.

واسم نجيب الكيلاني لابد أن يوحي للقارىء أن العمل الذي هو بصدد قراءته لابد وأن يكون ذا محتوى إسلامي، فهو ــ أقصد الكيلاني ــ قد كرس قلمه ــ منذ وعي للكلمة تأثيراً على وجدان الانسان، لإثبات أن ديننا وحضارتنا ليسا في حالة تجهم كما يصورها غلاة المتدينين، وهو أيضا يتوسل بالقصة والرواية ليؤكد أنه لا تعارض بين الفن والدين، لذا فشخصيات رواياته تختار بعناية فائقة ومن خلال المنظور الاسلامي الذي يرى أن الانسان المسلم عليه أن يضطلع ــ بعد التسليم لله سبحانه وتعالى والايمان برسله وكتبه وملائكته واليوم الآخر والقدر خيره وشره ــ بالمنافحة عن دينه بله نشره في أرجاء الأرض رافعاً راية لا اله الا الله محمد رسول الله، فضلا عن أن يسلك في حياته مسلكاً إسلامياً ينبع من القيم العظيمة الخالدة التي أتى بها ديننا وهي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والايمان بأن من مات دون ماله فهو شهيد ودون عرضه فهو شهيد ودون وطنه فهو شهيد، وأن الشهداء أحياء عند ربهم يرزقون.. من هنا نجد نجيب الكيلاني، وهو يقدم لنا الشخصية المسلمة في رواياته، يحرص أشد الحرص على إبراز الجوانب الايمانية في كل شخصية، ويحرص ــ أيضا ــ على أن يكون سلوكها وحديثها إسلامياً بحتاً لا يخرج عن هذا الإطار قيد أنملة..

والديناميكية التي يتميز بها ديننا تجعل معتنقه يحرص بل يسرف في الحرص على أن يحمله دائماً على كاهله داعياً اليه، فليس في الاسلام ما لله لله وما لقيصر لقيصر، وإنما هو

دين وحياة ومن ثم فهو دائماً مناضل لا يركن إلى السكون أبداً مهما بدا من السطح انه قد ركن إلى الهدوء..

وفي روايتنا هذه التي صدرت مؤخراً عن دار الرسالة ببيروت يحاول نجيب التقاط فقرة من تاريخ مصر حفلت صحفها بالأمجاد والهزائم والعذابات، وهي تتوازى مع فقرات أخرى في تاريخها الحديث ــ أيضا ــ حفلت بالهزائم والإنتصارات والمكابدات، إنه يحاول في روايته تأكيد أن روح النضال المستمر كامنة في أعماق شعبنا المسلم في مصر مهما عايشت من مستغلين أو ظالمين، وأن حياة المصريين هي في النهاية إستمرار لهذه الديناميكية الدينية التي يتميزون بها عبر تاريخهم الطويل..

ونلاحظ في روايتنا هذه أن نجيب الكيلاني قد قصر الصراع فيها على شخصيتين أساسيتين هما الحاج مصطفى البشتيلي ذلك التاجر المصري المسلم الذي يتصاعد التضوج في شخصيته في كل تطور يطرأ على الأحداث في الرواية، فهو قائد شجاع ومحرض خطر على مقاومة الإحتلال الفرنسي ومكابد لاحد لعذاباته حين تخيم الهزيمة على بلاده، وثائر وقائد شجاع في الحرب ضد أعدائه، ومضح بنفسه كأكمل ما تكون تضحية المسلم بحياته من أجل قيمه العليا ــ والثانية «برطلمين» الرومي ذلك الذي كان (يملك دكاناً يبيع فيه القارورات الزجاجية وبعض المساحيق الكيماوية والنباتات والبذور المطحونة، وله عدد كبير من الزبائن.. ويسلك سبلا ملتوية في حياته الخاصة والعامة، مغرماً بتتبع عورات الناس، والبحث عن خباياهم، والأغرب من هذا كله أن لديه كراسة ضخمة يطلق عليها «الكتاب الأسود» يسجل فيها كل شيء لمجرد الرغبة في ذلك كما يزعم).

ومقابل الصعود من البشتيلي يكون برطلمين في القاع، وبينما يتصاعد نجم برطلمين يبدأ البشتيلي في الهبوط مكانياً فقط ولكن معنويا يكون في عنان السماء مع الشهداء والقديسين.. وبرطلمين ــ الذي حرص المؤلف على كتابة أسمه كما ينطقه المسلمون ثم غيره إلى «بارتلمي» كما ينطقه الفرنسيون ــ عندما حضرت جيوش الحملة الفرنسية ــ يحلم بالصعود إلى الصدارة مع الغزاة، فيقول: (سيتغير وجه مصر.. سينتصر نابليون.. وسيمزق الأتراك والمماليك شر ممزق، سترينهم بين قتيل وأسير وجريح وهارب في فجاج الأرض.. وأنا يجب أن أستعد.. لقد جاء اليوم الذي كنت أنتظره، لقد عشت دائماً في هذه الديار كغريب.. لم أنل ما أستحق من مناصب، لطالما عذبني العجز.. أترضين لأبيك أن يكون بائع قارورات إن عقلي يزن ألف عقل يسكن رأس مراد بك وإبراهيم بك والوالي التركي ومع ذلك فأنا أعيش في الذيل.. يجب أن أطأطىء رأسي وأخادع وأكذب وأنافق واتآمر لأصل إلى ما أريد.. إن القوى التي تتناحر هنا قوى فاسدة تالفة، صراع من أجل الكسب الشخصي حيث لا مثل ولا وطنية.. وأنا تلميذ هذا الصراع النامي في مدرسة المماليك والأتراك)، وهكذا يبين لنا أن تلك الشخصية ناضجة في افكها وغشها وتهرئها، وهي تتعادل تماما من ناحية التحديد والوضوح مع شخصية مصطفى البشتيلي الذي يرى: (كل شيء في هذا العالم من حوله مضطرب متناقض والحياة تمضي على نسق غريب يثير التقزز والغثيان، أشياء كثيرة تؤرقه وتؤلمه، ولطالما حلم بالتغيير، لكن كيف؟ إن

العجز يحاصره من كل مكان، لكأنما قد قيدت يداه ورجلاه بقيود لا فكاك منها، لا .. بل أن روحه هي الأخرى يشعر وكأنها سجينة مقهورة لا تستطيع التحليق والأنطلاق، لطالما فكر في أن يثور.. أن يحمل سلاحه و ينطلق في شوارع القاهرة وميادينها ومساربها ليسحق الرؤوس العفنة، ويحطم كل القيم السخيفة التي تشعره دائماً أنه وحده آه.. التجربة.. الناس كثيرون، والسخط يملأ القلوب، والألسنة الثائرة تعبر عما يجيش في القلب من تمرد مكبوت... لكن عندما يجد الجد يحدث الشلل.. ذلك العرض الخبيث.. يقف الناس مطرقين عاجزين، الخوف يقيدهم، والرهبة تخرس السنتهم، فقد أيقنت غالبيتهم أنه لا جدوى من أية تضحية.. الناس نائمون مخدرون.. لا.. لا.. إنهم ميتون.. هو لا ينسى يوم أن دهم بعض المماليك متجره).

والصراع بين الشخصيتين يجري بعيداً عن تقابلهما إلا فيما ندر، ففي المرة الأولى التي تقابل فيها برطلمين مع البشتيلي تمكن الأول من إيداعه سجن القلعة وفي الثانية قتله.. أما بقية الشخصيات فلقد بدت هلامية لا مكان لها في صنع الأحداث في الرواية، وأعتقد أن نجيب تعمد ذلك وخاصة وهو ينطلق من المنظور الاسلامي.. الحلال بيّن والحرام بيّن.. أي التقابل بين الخير والشر، كلا منهما واضح تماماً.. البشتيلي وبرطلمين.. ومن ثم بدت زوجة البشتيلي (كأنما) تحاول إثناء مصطفى عن النضال من أجل هدف صغير هو أسرتها، ولكن ملامحها ليست محددة بمعنى أن المؤلف لم يقدم لها تفاصيل تشير إلى هويتها بالضبط على عكس «هيلدا» أبنة برطلمين فلقد بدت سماتها واضحة تماماً... (فلقد وجدت نفسها حرة طليقة تفعل ما يحلو لها، فلم يكن والدها يستطيع أن يعترض على سيرها في شوارع القاهرة أو في حارة النصارى أو الأزبكية، حاسرة الوجه محبوكة الثياب.. وهيلدا عاقلة أوتيت حذراً ولباقة وذكاء تفوق الكثيرات من بنات طائفتها في القاهرة، فلم تتورط في عبث مشين، ولم تسر في طريق التبذل الفاضح حتى نهايته الشائكة الكئيبة، كانت مرحة لعوباً، تملأ أفق البيت بهجة وسعادة وتضفي على الزائرين متعة خالصة مؤثرة، لا يستطيعون نسيانها).

ولقد كان أولى أن تحدد زوجة البشتيلي مثلما تحددت هيلدا، وهكذا بدا البشتيلي وحيداً إلا من نفسه فقط لا يشاركه الوطنية والنضال سوى داخله والجموع الشعبية... أما بقية الشخصيات فلم تكن ذات أثر يذكر: الشيخ السادات يكتفي المؤلف بإيراد بعض كلماته المشجعة على القتال، والشيخ علي الجنجيهي مقرىء القرآن الذي يتلو الآيات البينات عندما يشتد الخلاف بين الأصدقاء والشيخ ابراهيم سلامة العالم المتبحر، وأحمد المدبولي تاجر البارود الذي فر هاربا عندما قدم الفرنسيون والحاج غمرى التاجر الصديق.. أما ابراهيم اغا المملوك الذي يعشق هيلدا فلم يضعه المؤلف في المكانة التي يستحقها سواء في صف المماليك أو في صف الشعب الذي كان ينهبه قبل الحملة، وإنما إقتصر دوره على الفرار من الموت مرة ومن برطلمين مرات.. والحسين بن البشتيلي هلامي الدور وزينب مستسلمة لوحدتها بعد إستشهاد خطيبها!

ويمعن نجيب الكيلاني في تشريح الشخصيات غير المسلمة داخل الرواية و يركز على هيلدا الجميلة التي باتت ضحية طموح

والدها وديانتها التي تحول بينها وبين الزواج من ابراهيم اغا وشرفها المثلوم على يد الجنرال الفرنسي ديبوى محافظ القاهرة.. فبعد أن أنهى برطلمين إليها موت ابراهيم اغا أستسلمت للحزن ولنصيحة والدها بأن تعامل الفرنسيين بود لأن ذلك مفيد لكليهما، فليس هناك من عاصم لها من السقوط في براثن الخطيئة فتقول لأبيها: (ليكن ما يكون، فأنا على إستعداد تام للتحدي والعبث، ألا تريد ذلك حسنا إن بي شغفاً زائداً لألهو بهؤلاء الذين يلهون بحياة البشر.. ثم أنهم لا شك نوع جديد من الرجال.. آه. هذه الحياة لا معنى لها.. الكل باطل، باطل الأباطيل.. ليذهب كل شيء إلى الجحيم.. وأقسى ما فيها أن يضل الانسان في طريق البحث عن الحقيقة، والا يعثر على السعادة.. ترى ما هي السعادة في رأيك يا أبي؟)

فلو كانت هذه الشخصية مسلمة هل كانت ستستجيب إلى نداء الشيطان عند أول صدمة عاطفية.. أكبر الظن كان دينها سيعصمها.. وكانت ستفكر الف مرة في الاستسلام لنداء الشيطان، فالشخصية المسلمة تجد الحماية دائماً والعزاء في قوله تعالى: **(وبشر الصابرين)، (إنا لله وإنا إليه راجعون)، (واصبر نفسك مع الذين يدعون ربهم بالغداة والعشي يريدون وجه ولا تعد عيناك عنهم، تريد زينة الحياة الدنيا، ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا واتبع هواه وكان أمره فرقا)** صدق الله العظيم.

ومصطفى البشتيلي كمناضل مسلم قدمه المؤلف كشخصية مسلمة متكاملة، فلديها الوعي الديني الذي يهتم أشد الاهتمام بأن يطابق سلوكه الشخصي معتنقه الديني، ولديها الوعي الوطني الذي يقضي بالدفاع عن الوطن حتى آخر زمن، ولديه الايمان الكامل والتسليم بقضاء الله.. فعندما يتعرض لقيادة الجماهير الثائرة يخطب فيهم قائلا: (أيها الناس حي على الكفاح... حي على الفلاح.. أيها الناس تذكروا ما قاله خالد بن الوليد وهو على فراش الموت: لقد شاهدت مائة زحف أو زهاءها، وما في بدني شبر إلا وفيه طعنة سيف أو رمح، فلا نامت أعين الجبناء.. أيها الناس هذا يومكم الأكبر).. وهو عندما يناقش شرعية الحملة الفرنسية في إحتلالها لمصر بدعوى أن نابليون قد أعلن الاسلام يسفر عن وعيه الوطني بقوله (ولو فرضنا أن نابليون مسلم وموحد بالله فهل يعني ذلك أن نفتح له أبواب مدينتنا، ونسلمه قياد أمرنا).. وعندما يصبح القتال لا مفر منه يتلو الآية الكريمة **(كتب عليكم القتال وهو كره لكم، وعسى أن تكرهوا شيئا وهو خير لكم، وعسى أن تحبوا شيئا وهو شر لكم، والله يعلم وأنتم لا تعلمون)** صدق الله العظيم.

أما مقابله بارتلمي أو برطلمين فهو شخصية قلقة لا مكان لها، تريد الوصول إلى أي شيء وتفقد كل شيء، إذ أنها ممزقة بين عديد من الولاءات، من هنا كان المؤلف واعيا لها جيداً فلقد وفر تصاعد نفوذه كلما تصاعدت قسوته على الثوار سواء بتعذيبهم أو إعدامهم.. كل الظروف وفرها الكاتب لتساعد على ذلك الصعود المهين كذيل للفرنسيين.. فلقد كان يبيع القارورات وجاسوس أيضا.. وهو على النقيض من البشتيلي المؤمن بحقه وحق بلاده في العيش أحراراً.. فعندما يهزم البشتيلي لا يتمزق ولا ينهار وإنما يردد (هذا أمر الله) ويتقبل النتائج بصدر رحب وقلب مؤمن

بقضاء الله، وعلى العكس بارتلمي... فعندما رحل نابليون هاربا من مصر (مضى في شوارع القاهرة الواسعة يترنح، ضباب كثيف يخيم على رأسه، إنه يرمق السائرين في الطرقات بنظرات نارية، هل سيأتي اليوم الذي يعجز فيه عن أن يصدر أوامره فتنحني الرؤوس، وتضرب الأعناق، وتلهب السياط الظهور، ويساق الناس أفواجاً إلى السجون النائية لن يقف الأذلاء ببيتي يذرفون الدموع ويطلبون الصفح والغفران.. والكارثة الكبرى، هل أستطيع أن أبقى هنا بعد رحيل الفرنسيين؟ إن كل شيء ينهار.. نبؤات الملعونة الصغيرة هيلدا تتحقق.. فقراء القاهرة الذين يهرولون حفاة أشباه عراة ينتصرون... ياللمهزلة!).

أما المجاهد مصطفى البشتيلي فهو ثابت ثبوت الطود لا يهتز ولا يلين، وعندما التقى به برطلمين في غياهب سجن القلعة كان قوياً مؤمناً، وكان يشجع الرجال على أن يتحملوا محنتهم بصدور رحبة وإيمان ثابت، ولقد عبر المؤلف بدقة شديدة عن حال المسجون المناضل، ولعل ذلك راجع إلى سابق تجربته الشخصية في هذا الميدان، فلقد كان نجيب سجيناً سياسياً لعدد من السنوات ذاق فيها من صنوف العذاب ألوانا.. يقول البشتيلي وهو في مجال تشجيع الرجال: (أيها الرجال.. إنها ظروف صعبة قاسية تلك التي نوجد فيها، ومع ذلك فمن الضروري أن نكيف أنفسنا حسب الوضع الراهن.. لنحاول النوم في أوضاع متضادة، بحيث توازي رأسك قدمي جارك).. كان ذلك بمناسبة تكدس المعتقلين في الزنزانة.. ولا ينسى نجيب التعليق على السجنون ونفسيات المناضلين الذين يرزحون تحت وابل العذاب فيها فيقول على لسان البشتيلي: (في السجن أيها الأصدقاء، إما أن تهتز القيم وتضطرب المبادىء أمام أعين المكافحين، أو تزيدهم صلابة وإصراراً)، وقبلها يقول: (السجن أيها الأصدقاء عالم غريب معزول.. دنيا من الإنحراف والخطايا والإنحطاط).

ولا ينسى نجيب الكيلاني إظهار الوجه الآخر، أقصد مثالب المسلم، فليس كل المسلمون على شاكلة مصطفى البشتيلي وإنما هناك بعضهم لا يهمه سوى نفسه وماله.. فالحاج غمري صديق البشتيلي لا يهمه تحت أية راية يكون وإنما المهم لديه أن تستمر وتزدهر التجارة.. (ـ ليكن.. لو فرضنا جدلا أن حملة فرنسية في طريقها إلينا فما يزعجنا لن يكونوا أسوأ من المماليك، ولا ألعن من العثمانلي.. لن يتغير الحال كثيراً وقد تروج تجارتك ياحاج مصطفى).

والمؤلف ــ كما أدلى إليّ (١) ــ قارىء ممتاز للآداب العالمية ومن ثم فلقد أثرت التعبيرات الأجنبية على أسلوبه بعض الشيء فاستعار بعض تعبيراتها ربما بدون قصد وذلك على لسان زينب أبنة البشتيلي حين تشبثت بأبيها لتمنعه من خوض القتال (لتذهب التجارة إلى جهنم.. ليذهب المال.. ليذهب كل شيء إلى الجحيم.. لتبق أنت لنا).. وبالطبع لا يوجد في كلام المسلمين مثل هذا الأسلوب، إذ أن الخوف من جهنم شيء في سلوك المسلم لا يتخلى عنه فكيف يكون الحديث من فتاة مسلمة على هذا النحو؟!

والرواية ضخمة وملأى بالتفاصيل المثيرة، إنها تقدم حياة كاملة ولم تغفل الجزئيات المتعلقة بكل شخصية.. ولقد تعمد المؤلف تقديم تاريخ مستقل لكل شخصية، ولكنه في خضم إدارة الصراع بين البشتيلي وبرطلمين

ترك مصائر الشخصيات الأخرى للمجهول، وأهمها: ابراهيم اغا إذ أنه لم يكن متعلقاً بأي من جهات الصراع.. ولعل نجيب قصد ذلك أما نهاية البشتيلي فلقد كانت متوائمة مع نهاية كل مجاهد مسلم لا يتمكن من تحقيق طموحاته وأحلامه وهي الاستشهاد في سبيل الله.. وهي أي الرواية بهذه التفاصيل المثيرة صالحة للتمثيل السينمائي فهي تتعادل مع روايتي (واسلاماه) و(صلاح الدين الأيوبي).. فضلا عن أن الكاتب ـ وهو يقدمها لقارئه ـ يضع في إعتباره العديد من القيم الهامة في حياة المسلمين المجاهدين.. فهو ـ كما ذكرت ـ يقول للمسلمين أن الكفاح من أجل إعلاء كلمة الله مستمر وأن الهجمات على الاسلام ستظل وأن النصر سيكون من نصيب المسلمين.

إن رواية (مواكب الأحرار) سفر ضخم ـ يتوسل عن طريق الفن ـ إلى وجدان القارىء المسلم والمجاهدين في كل مكان لنيل إهتمامهم بدينهم وحضارتهم.. والايمان بأن ديننا وحضارتنا جديران بقيادة العالم مرة أخرى على طريق الهداية والتقدم.

---

(١) راجع كتاب حوار مع مجاهد مسلم «الصادر عن المكتبة القومية الحديثة بطنطا ١٩٨١م للكاتب.

الموزعون المعتمدون
لمجلة
المسلم المعاصر

تونس

الشركة التونسية للتوزيع

5 شارع قرطاج - تونس

المغرب

الشركة الشريفية للتوزيع والصحف

شرم راس مالها درهم 4.800.000 س.ت 13.927 البيضاء
ص.و.ض.ج. 92846 ـ الحساب البريدي الرباط 199.75
ملتقى زنقة دينان وزنقة سان سانس
صندوق البريد 683 ـ الدار البيضاء 05
الهاتف : 24.57.45 (10 خطوط مجموعة)

المملكة المتحدة

دار الرعاية الاسلامية

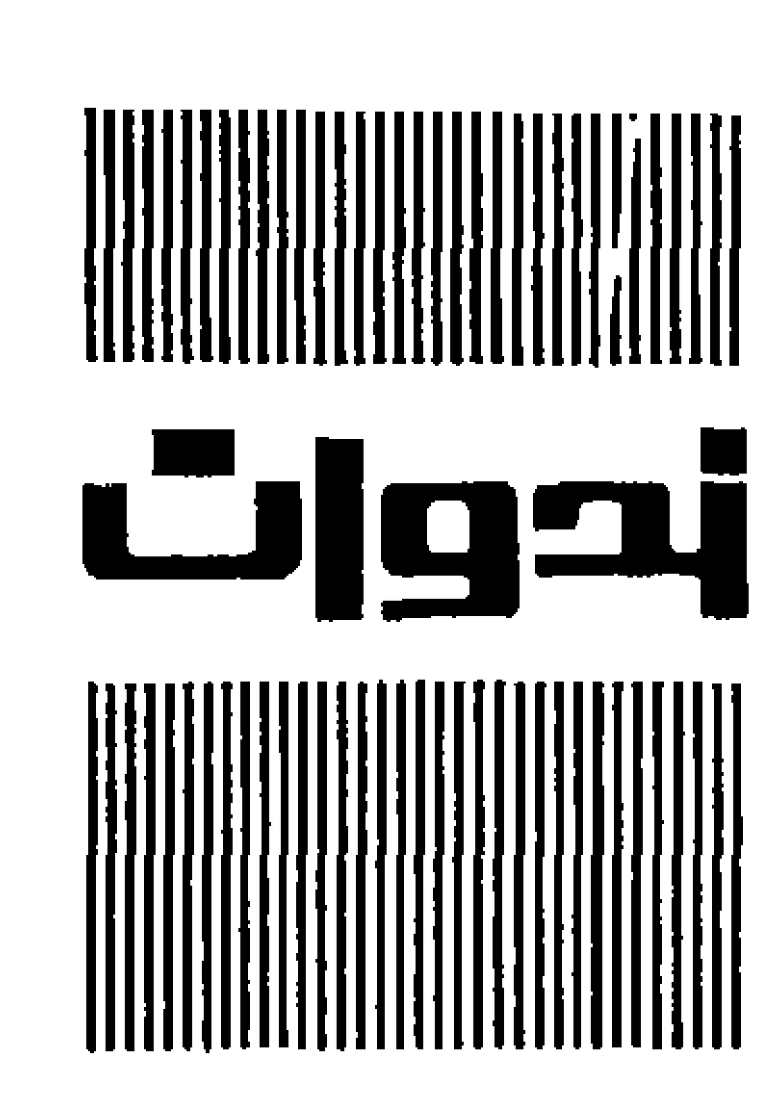
Muslim Welfare House

233, Seven Sisters Road, London N4 2DA
Telephone: (01)272-5170/263-3071
Telex No. 8812176 MUSLIM G
Registered Charity No.271680

الولايات المتحدة الأمريكية وكندا

منشورات العصر الحديث

New Era Publication, Inc.
215 South State Street
Ann Arbor, Michigan 48104 U.S.A.
P.O. Box 8139 Ann Arbor, Michigan 48107
Telephone: 313-663-1929
TWX 810 223 6052 New Era Arb.



الندوة الأولى

مجلة المسلم المعاصر بين الماضي والمستقبل

إيماناً بضرورة الحوار حول القضايا التي تشغل المسلم المعاصر، وثقة في معطيات هذا الحوار باعتباره نتاجاً لاحتكاك أكثر من فكر، وتبلور أكثر من وجهة نظر، لهذا وغيره من أسباب رأت مجلة المسلم المعاصر أن تفتح نافذة جديدة يطل منها القارىء المسلم، تتمثل في باب «ندوات» وهو تعميق لباب «حوار» دون تناقض بينهما، اذ في الأول طرح للقضايا المعاصرة لمعرفة تقلبات الرأي فيها علّنا نصل إلى ما يسمى بوحدة الفكر أو تكاد. وفي الباب الثاني الذي هو تعميق للأول تبدو محاولة خلق وعي إسلامي بقضايانا أعمق وأدق، حيث يقتصر الرأي هنا على المختصين وأصحاب الكفاءات في موضوع الندوة، وكأننا بهذا نعطي الأمر خصوصية أكبر من مجرد الحوار وطرح الرأي في قضية ما.

وقد رأينا أن نبدأ هذه السلسلة من الندوات بواحدة عن مجلة المسلم المعاصر ذاتها، تقويماً لدورها في سنواتها السبع التي خرجت للعالم فيها، ورؤية لمستقبلها في ضوء احتياجات العقل المسلم المعاصر.

دعي الى هذه الندوة عدد من كتاب المجلة وقرائها الحقيقيين باعتبارهم أكثر الناس إحساساً بدورها، وقدرة على القول فيها إيجاباً وسلباً، ونحن نطرح هذه الندوة ما دار فيها من أخذ ورد كان يستهدف النهوض بالمجلة، وتوسيع دائرة نفعها للقارىء العربي المسلم، ونأمل أن يجد هذا لدى قرائنا فرصة لتأمله واقراره أو الاضافة اليه، أو الاستدراك عليه، فان ذلك كله يتفيأ الحق والحقيقة لتمكين مجلة المسلم المعاصر من أداء دورها في عالم الفكر والثقافة الاسلاميين.

حضر الندوة التي عقدت بالقاهرة في ١٩٨١/٨/٢٠م الأساتذة:

دكتور جمال الدين عطيه، رئيس تحرير المسلم المعاصر والعضو المنتدب للمصرف الاسلامي الدولي بلوكسمبورج.

دكتور عوض محمد عوض، استاذ القانون بجامعة الاسكندرية.

الأستاذ عبد الحليم محمد أحمد، صاحب دار آفاق الغد للنشر بالقاهرة ودار القلم بالكويت.

الأستاذ محي الدين عطيه، مدير دار البحوث العلمية بالكويت.

دكتور صلاح عبد المتعال، الخبير بالمعهد القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة.

دكتور عبد الحليم عويس، استاذ التاريخ الإسلامي بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالرياض.

دكتور محمد المصري، مدرس علم المكتبات بجامعة القاهرة.

دكتور أبو اليزيد العجمي، مدرس الفلسفة بكلية الشريعة بجامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض.

الأستاذ محمد كمال امام، نائب مدير اذاعة القرآن الكريم بالقاهرة.

قدم بعض الحاضرين ورقات عمل تمثل رؤيتهم لواقع المجلة ونظرتهم الى غدها، وغطت هذه الورقات جدول الأعمال الذي تمثل في معالجة قضايا التحرير، والطباعة، والتوزيع في الماضي، ثم كيف السبيل الى النهوض بهذه الأدوات التي تمثل المجلة في مستقبلها.

نظمت الندوة في جلستين استغرقت كل منها ساعتين، خصصت الأولى لمناقشة وتقييم المجلة في ضوء واقعها الذي عاشته في سنواتها السبع الماضية، وخصصت الثانية لاقتراحات تطويرها ورعاية مستقبلها كي تضطلع بدورها المنوط بها بكفاءة وموضوعية.

الجلسة الأولى:

افتتح **الدكتور جمال الدين عطية** الندوة وحدد الهدف منها ـ وهو ما سبق ذكره ـ ثم أعطى الفرصة **للأستاذ محمد كمال إمام** لتقديم ورقة العمل الذي مثلت رؤيته فاعترف الأستاذ محمد إمام بأن المجلة أدت دورها في حدود ما رسمته لنفسها من أنها «مجلة فكرية تعالج شئون الحياة المعاصرة في ضوء الشريعة الاسلامية» لكن ذلك لم يعفها من تقصير تمثل في:

أ ـ كثرة المواد المترجمة من غير العربية حتى أنها زادت عن النصف أحياناً.

ب ـ تزايد الاهتمام بالبحوث الاقتصادية في المجال الاسلامي وذلك في الأعداد الأخيرة بصفة خاصة، بينما لم يكن الأمر كذلك في الأعداد الأولى.

جـ ـ وبالطبع كان هذا على حساب بحوث أخرى في باب الفقه والقانون لم يتح لها أن تأخذ طريقها بسعة الى أبواب المجلة وصفحاتها.

علق **الدكتور جمال الدين عطية** على هذه الملاحظات فقال: إن المجلة منذ أعدادها الأولى كانت تهتم بالجانب الاقتصادي، لكن تجربة البنوك الإسلامية لم تكن قد برزت بعد، وكانت البحوث الاقتصادية التي تنشر تقليدية تتحدث عن حرمة الربا وعن نظام الزكاة، وملامح عامة في هذا السبيل، ولعل اهتمامنا هذا يظهر في العدد الافتتاحي حين عرضنا كتاب «المسلم في عالم الاقتصاد»

للمفكر الاسلامي مالك بن نبي، وكان هدفنا من هذا فتح باب الاجتهاد في هذا المجال المعاصر في الشريعة الإسلامية، وفي نفس العدد قدمنا دليل الباحث في الاقتصاد الإسلامي واستمر هذا عددين متتالين وكان هذا خدمة علمية ذات طابع جديد، فقدمت دليلا علميا للباحثين في هذا المجال، واستمر الأمر كذلك حتى العدد السادس من المجلة حتى قدمنا شيئاً عن المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي الذي عقد في مكة المكرمة والذي كان بداية لتجميع علماء الاقتصاد الاسلاميين وتعارفهم وقدمت أبحاث هامة في المؤتمر، وبدأت المشاكل المعاصرة تأخذ دوراً متقدماً، فبدأت المجلة تنشر البحوث الاقتصادية، وبدأت هجمة هذه البحوث على صفحات المسلم المعاصر نتيجة بعث الاهتمام في المؤتمر الإسلامي الاقتصادي، ونتيجة تجربة بنك دبي حيث طرحت عديداً من المشاكل العملية في هذا المجال.

وهذا الاهتمام كان وليد ان هذا الميدان قد فتح بسعة أمام العقل المسلم فقد رأينا أن من الأوفق الاهتمام به، وبخاصة أن غيره من المجالات المعاصرة لم تكن قد فتحت أو نبه الذهن اليها، هذا إلى جانب اننا افتقدنا ما يحدث التوازن في المادة العلمية في ميادين كعلم النفس الإسلامي وغيره من مجالات.

دكتور أبو اليزيد العجمي: اذا كانت المجلة قد اهتمت بمجال الاقتصاد لأسباب جاءها أن هذه الفكرة كانت محل اهتمام العقل العربي المسلم، فان هذا كان يفرض على المسلم المعاصر أن تهتم بقضية مُثارة وهامة هي قضية تقنين الشريعة الإسلامية، وهي موضوع اهتمام العقل العربي المسلم في سنواته الأخيرة.

دكتور جمال الدين عطيه: ظهر اهتمامنا بهذا الموضوع مبكراً حيث نشرت المجلة بعض البحوث في الاجتهاد في أصول الفقه، كما نشرت بحثاً عن تقنين الشريعة الإسلامية كنت قد أعددته لمؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض، وكان الاهتمام المبكر بهذا الموضوع من وحي التجربة الليبية في هذا الصدد، ولكن ما صادفناه من صعوبة الحصول على مشروعات القوانين هو الذي حدد مجال الاهتمام بهذا الأمر، ولن نستطيع مناقشة مشروعات إلا اذا نشرناها كنص يناقش. ومن الغريب ان كثيراً من مشروعات القوانين في هذا الصدد تحاط بسرية تامة كأنها لم تشرع للتنفيذ والتعامل فضلا عن قبولها للحوار والمناقشة. الى حد أن كثيراً مما يثار حول هذه المشروعات للقوانين يكون دون قراءة لها.

دكتور عوض محمد: من الممكن التعاون للحصول على مشروعات تقنين الشريعة وأنا مستعد لتقديم ما لدي من وثائق في هذا الصدد.

د. جمال الدين عطيه: نحن مؤخراً قررنا جمع هذه المشروعات للقوانين الإسلامية ونشرها في أعداد خاصة من المسلم المعاصر أمام العلماء والمختصين، لتوضع موضع الدرس والمناقشة. ولعل هذا يكون موضوعاً من موضوعات ندوات المسلم المعاصر القريبة إن شاء الله.

وهكذا يكون الاهتمام بتقنين الشريعة الإسلامية موضع اهتمام خاص من المسلم المعاصر ولن تدخر وسعاً في تقديم هذه المادة للقارىء والمختص على السواء.

د. صلاح عبد المتعال: من المهم واللازم أن نبدأ بجمع هذه الوثائق ونشرها حتى نكون قد

أضفنا لوناً من ألوان الاكتمال لأداء المسلم المعاصر دورها.

د. عبد الحليم عويس: وقد أكد ضرورة أن يكون هناك وعي إسلامي يواكب إثارة قضية تطبيق الشريعة، وذلك ببحوث تتحدث عن الضمانات الأساسية لنجاح تجربة تطبيق الشريعة، وذلك حتى لا يتهم الإسلام ذاته نتيجة فشل تجربة ما في الأسلوب أو الصياغة أو القضاء.

د. أبو اليزيد العجمي: قدم ورقة عمل رأى فيها أن المجلة نجحت الى حد كبير في تمثيلها للدور الذي حددته اطاراً لرسالتها، لكن هذا لم يغفها من بعض الهنات في التبويب والمادة العلمية وطريقة التناول فنلاحظ:

أ ـ خلو المجلة من الاهتمام بأبواب اللغة والأدب وقضايا فهم النصوص، وهذا له أهميته في باب تثقيف العقل المسلم.

ب ـ يلاحظ أن بعض أبوابها لا يثبت كباب الحوار الذي يجيء مرة ويختفي مرات، وكباب نقد الكتب الذي ينطبق عليه نفس الحكم.

جـ ـ كما يلاحظ أن باب الحوار لا يصل الى رأي في القضايا التي يطرحها ويخشى من هذا أن لا يحدث الأثر المطلوب منه.

د ـ كثرة المترجمات في المجلة مما يفقدها خصيصة أنها مجلة عربية موجهة للقارىء العربي بالدرجة الأولى.

د. جمال الدين عطيه: وقد علق د. جمال على هذه الملاحظات فذكر بخصوص باب الحوار: أما من جهة عدم ثباته فهذا أمر يرجع الى الكتّاب أنفسهم وشكا من عيب خطير في هذا الصدد حيث يلقاه كثير من الكتّاب الاسلاميين معترضين على بعض المقالات والبحوث في المجلة، فاذا قال لهم: اكتبوا ما شئتم وعندنا باب مفتوح لهذا الغرض، قالوا: ليس لدينا وقت.

أما أن باب حوار لا يصل الى رأي قاطع فذلك أمر يصعب الوصول اليه، ولعله ينجح في تحريك العقل المسلم تجاه القضايا المثارة، وقد نجحت المجلة في هذا فيما يغلب على الظن.

د. عوض محمد: لا أرى أن الحوار ضروري ان يصل الى حل لأن هذه القضايا يفضل أن تحسم من كاتب ثالث غير المتحاورين. إلى جانب وجود الحساسية بين المتحاورين.

د. جمال عطيه: أما كثرة المترجمات في المجلة فأرى أن هذا اللون من الفكر يعطي المجلة طابعها المتميز ويوقفنا على مناهج جديدة في التناول للقضايا الإسلامية ولعل هذه الجدة ترجع إلى التأثير الثقافي والبيئي على الكتّاب المسلمين غير الناطقين بالعربية.

كما أن الذي أراه موافقاً للدكتور أبو اليزيد فهو تخفيف نسبة المترجمات بالقياس الى كم غيرها من المواد التي تنشر بالمجلة.

د. عوض محمد: أرى ضرورة نشر مثل هذه المواد لأنها تبصرنا بمنهج الفكر لدى من يعيش في مجتمع غير ناطق بالعربية.

د. محمد المصري: يلفت النظر إلى قلة اهتمام مجلة المسلم المعاصر بقضايا علوم معاصرة كعلم النفس الإسلامي، وعلم الاجتماع الإسلامي وغيرهما، وهذا له غرابة لأن هذه العلوم جديدة على العقل العربي الإسلامي، وما كان أجدر بالمجلة أن تسبق إلى هذا الميدان.

وقد وافق **د. جمال عطية** على ملاحظة **د. المصري** غير أنه أرجع هذا إلى سبب ليس للمجلة فيه تقصير، حيث أن المتخصصين في هذه العلوم قلة نادرة، وما كانت المجلة في

أعدادها الأولى تعرف طريقهم، لكنها بعد أن عرفت مواقعهم وأقامت جسور علاقة ودية معهم أخذت في استكتابهم وبدا هذا في الأعداد وبصفة خاصة في ميدان علم النفس الإسلامي، في مقالات الدكتور مالك بدري.

وأضاف **د. جمال الدين عطية** شيئاً الى الملاحظة السابقة، فقد رأى أن اهتمام المجلة في مجالات العلوم النظرية كان ولا يزال تجريدياً إلى حد كبير ونظرياً إلى حد كبير، أعني أنه يفقد صفة الواقعية حيث ليست هناك بحوث ميدانية واحصائية في هذه العلوم تثبت واقعيتها واحتكاكها بالحياة المعاشة.

د. المصري، وقد رأى الدكتور محمد المصري أن البحث الميداني لون جديد يعطي العلوم حيويتها وبالتالي يربط مجلة المسلم المعاصر بالحياة أكثر وأكثر، واقترح أن ينشر الوعي بهذا المطلب وأن ترصد جوائز للبحوث ذات اللون الاحصائي الواقعي. وان كان لا يغيب عن الذهن صعوبة هذا الأمر وحاجته إلى فريق عمل يمكن أن يؤتى ثماراً فيه.

واذا كان ما أثير من نقاط ــ كما رأينا ــ قد غطى جوانب التحرير مادة وأسلوباً، فإن ورقة العمل التي قدمها الأخ محي عطية قد ركزت على جانبي الطباعة والتوزيع وتفتيحهما في ضوء أهداف المجلة وظروفها الزمانية والمكانية بل والمالية.

تحدث **الأستاذ محي الدين عطية** عن عدم ثبات موعد صدور المجلة وعزا ذلك الى تذبذب صدورها بين مصر والكويت ولبنان نظراً للظروف الراهنة.

كما يلاحظ أن الحجم لم يعد مناسباً بالقياس الى المجلات الفصلية المماثلة، وفي ضوء المادة المتراكمة في أرشيف المسلم المعاصر، ولذلك أقترح زيادة حجم المجلة ــ أي عدد صفحاتها ــ الى الضعف أو أقل لتتواءم مع دورها واستهدافها لأهداف جديدة وملحة.

كما يلاحظ أن شكل الطباعة ذاته لم يعد الشكل المناسب حيث أنه لا يزال بالطريقة التقليدية واقترح أن يكون طباعتها بالجمع التصويري وبكل جديد ممكن في عالم الطباعة.

تحدث عن التوزيع والمراحل التي مرّ بها خلال السنوات السبع السابقة، مشيداً بالتوسع الذي حدث في باب الهدايا، مذكرا بضرورة ترشيد هذا الجانب كي تصل المسلم المعاصر الى قارئها الحقيقي وهو كاتبها ومحاورها في آن معاً.

وقد تعرض الأستاذ محي عطية في ورقة عمله إلى قضية تمويل المجلة فقال أنه وإن كانت هناك اشتراكات حكومية تغطي تكاليف المسلم المعاصر فان هذا لا ينفي ضرورة أن يكون للمسلم المعاصر رصيد يوقف عليها حتى لا تتعرض لهزات مالية لسبب أو لآخر وبخاصة أنها غدت ذات أهمية معينة في دنيا الثقافة والفكر المعاصرين.

وكان التعليق بالموافقة على كل ما ذكره الأستاذ محي الدين عطية باعتباره عايش مشاكل الطباعة والتوزيع خلال سنوات المجلة السبعة الماضية.

وانتهت الجلسة الأولى من ندوة المسلم المعاصر في الساعة السابعة وقد قوّمت المجلة تحريراً وطباعة وتوزيعاً في مرحلتها التي مضت، ولعل في هذا مؤشرا يشير إلى ضرورة الاجابة على السؤال: وماذا عن مستقبلها في ضوء ما أثير من ملاحظات، وما جدّ من اقتراحات؟

والاجابة عليه تمثل الجزء الثاني من ندوة

المسلم المعاصر.

الجلسة الثانية:

بدأت هذه الجلسة في الساعة الثامنة من مساء ٨/٢٠ وهي تحدد لنفسها إطار الحديث في مستقبل مجلة المسلم المعاصر خلال سنواتها الخمس القادمة إن شاء الله.

قدم **د. جمال عطية** حديثاً موجزاً عن أهمية دور المسلم المعاصر في ضوء التنسيق بين الأنشطة الإسلامية المختلفة تلك التي غدت موضع اهتمام الكثير من المسلمين. ولعل آخر ما يتصل بهذا التنسيق الندوة التي أقامها المجمع الفكري بصندوق الزكاة التابع للمصرف الإسلامي الدولي بلوكسمبورج تحت هذا العنوان «التنسيق بين الأنشطة العلمية الإسلامية» وفيها رؤى ان تضطلع المسلم المعاصر بدورها كمجلة علمية متخصصة في حدود طاقتها ودعمها.

ثم بدأت زاوية تقديم الرؤى لغد المسلم المعاصر، فقدم الأستاذ **محمد كمال** إمام أن أهم ما ينبغي تناوله هو:

أ ــ متابعة تجربة البنوك الإسلامية ومحاولة تأصيل النظام الاقتصادي الإسلامي في ميدان النظرية والتطبيق.

ب ــ العمل على متابعة حركة تقنين الشريعة الإسلامية سواء في ميدان الفقه أو التشريع.

جـ ــ متابعة الحركات الإسلامية على مستوى الجماعات أو الدول وإبراز الأهداف السياسية والاجتماعية لها.

د ــ ضرورة أن يكون هناك معهد علمي إسلامي يسعى إلى تخريج كوادر علمية مسلمة.

هـ ــ تجميع الأبحاث ذات الموضوع الواحد والتي نشرت في المسلم المعاصر في شكل كتيب يصدر عن المسلم المعاصر.

و ــ العمل على أسلمة العلوم الانسانية والطبيعية.

ز ــ العمل على إنشاء وقف للمسلم المعاصر وزيادة عدد المطبوع منها ما أمكن وزيادة حجمها كذلك.

د. صلاح عبد المتعال: يلفت النظر أن الأخ محمد كمال إمام شديد التفاؤل في مقترحاته فهو مثلا يرى ضرورة إقامة معهد علمي إسلامي يخرج الكوادر الإسلامية وهذا مطلب عزيز وغال على نفوسنا، لكن جهد المسلم المعاصر دونه بمراحل. إن هذا المعهد يتطلب جهداً ومالاً وطاقات علمية يمكن أن تخرج عن حدود دولة معينة، مما يجعله مطلباً للعمل الإسلامي يوم أن تتوحد جهوده فكراً وتخطيطاً وواقعاً.

كما أبدى تحفظاً على أسلمة العلوم الطبيعية، حيث أنه إن كان يقصد القوانين الحاكمة لمناهج البحث في هذه العلوم، فالكلام في هذا لون من التعسف لأنها كونية أو طبيعية لا تفرق بين المؤمن وغيره، وأما اذا كان يقصد الأمثلة والأساليب للتعليم في هذه العلوم فهذا أمر مفروض ووارد.

د. عبد الحليم عويس: أضيف الى مقترحات الأخ محمد كمال كثير من الواجبات لابد للمسلم المعاصر من الاضطلاع بها أذكر منها:

أ ــ ضرورة تقويم التجارب الإسلامية بصراحة وبوضوح إيجاباً وسلباً حتى نترك للتاريخ شيئاً واضحاً ومحدداً ومفيداً.

ب ــ ضرورة الاهتمام بتتبع الجذور الفكرية للحركات المعادية للإسلام كالماسونية وغيرها.

جـ ــ ضرورة أن تزاد جرعة الحديث والتحليل لمكونات العقيدة الإسلامية لأني ألاحظ قلة

هذا في مادة المسلم المعاصر.

د ـ لماذا لا تهتم المجلة بمناهج البحث في علوم غير الاقتصاد كالتاريخ والاجتماع مثلا.

هـ ـ أرى أن تتجنب المجلة نشر المسلسلات من المقالات والبحوث في أكثر من عددين خاصة أن المجلة فصلية ويطول العهد على القارىء مما يسبب ارهاقاً وقلة جدوى.

و ـ باب دليل القارىء الى المجلات لا يغطي جميع المجلات وعليه فاما أن يقال أنه انتقاء من مجلات وإما أن تحصر جميع المجلات مع علمنا بأن هذا عمل يحتاج الى جهد جماعي، كي يتحقق الهدف.

وقد ووفق على هذه المقترحات، وطمأن د. جمال الأخ الدكتور عبد الحليم عويس بأن كثيراً مما جاء في ملاحظاتكم ورؤيتكم لمستقبل المجلة كان يدور في أذهاننا وسنأخذ به قرارات للتنفيذ أن شاء الله.

وقدم **د. أبو اليزيد العجمي** رؤيته لمستقبل المجلة فحدد باجمال أنه لابد من تفادي النقص الذي أبدته الملاحظات في الجلسة الأولى، كما أنه لابد للمجلة من مطبعة حديثة حتى تتمكن من تجويد الطباعة والصدور في موعدها منتظمة وبذلك تقدم للقارىء خدمة في الشكل والمضمون والوقت في آن واحد.

واقترح **الدكتور جمال عطية** أن يكون للمجلة مجلس تحرير موافقاً بذلك **د. أبو اليزيد** الذي اقترح هذا على أن يجتمع مرة كل ثلاثة أشهر لمناقشة العدد الذي يصدر حتى لا تترسب الأخطاء ولا تجمد الخطوات.

واقترح **د. محمد المصري** أن يكون للمجلة إلى جانب مجلس التحرير مجلس مستشارين في التخصصات المختلفة تلجأ اليهم حين يدعو الأمر الى ذلك، كما اقترح أن يكون للمجلة مندوبون علميون في الأماكن المختلفة من العالم، ينشطون استكتاب المتخصصين فيها.

الأستاذ عبد الحليم محمد أحمد: تحدث عن حجم المجلة ورأى عدم زيادته لأنه يمكن التقليل من المواد المترجمة مثلا أو عدم نشر ما يلقى في المؤتمرات من بحوث ووصايا.

د. جمال عطية: لكن الموقف هنا يحكمه الموضوع نفسه وليس مكان نشره ولا زمان نشره. وبعد أخذ ورد في هذه النقطة اتفق الرأي على زيادة حجم المجلة نصف حجمها الحالي لتصبح في حدود مائتين وخمسين صفحة على أن يستغرق هذا الحجم الزائد في توسعات في أبواب جديدة ودعم أبواب قديمة كباب رسائل ونقد الكتب، وخدمات مكتبية، ودليل الباحث في العلوم الإسلامية.

وعن أهمية ندوات المسلم المعاصر شغل الحديث وقتاً قصيراً، وعن كيفيتها هل تكون بجمع المنتدين على مائدة واحدة أصحاب التخصص الواحد، حتى ولو كانوا في أكثر من بلد؟ هل تكون بالمراسلات ثم بلقاء بين من يمكن اللقاء بينهم؟ هل تقتصر على المتخصصين أم يرى ضرورة دعوة أصحاب الرأي الآخر؟ كل هذه احتمالات طرحت ورؤى أن الجمع بينها ليس بصعب ولا ببعيد فيمكن أن يعلن عن موضوع الندوة أو أن يكتب إلى المتخصصين في موضوعها ثم يدعي من يمكن جمعهم على مائدة الحوار وتطرح الآراء المكتوبة بواسطة مجلس تحرير المجلة، وتتكون لجنة الصياغة من ذوى كفاءة وخبرة حتى تقدم للقارىء المسلم خلاصة الرأي في القضية المطروحة.

إقرأ في العدد القادم

نموذج المودودي للبحث الاسلامي

د. خورشيد أحمد

إسلامية المعرفة

د. عبدالحميد أبوسليمان

حساب مع الجامعيين

د. اسماعيل الفاروقي

جوانب التربية العقلية والعلمية في الإسلام

د. مقداد ياجن

المسلمون والثورة الادارية

د. عبدالحليم عويس

القيم والمعايير الإسلامية في تقويم المشروعات

د. محمد أنس الزرقا

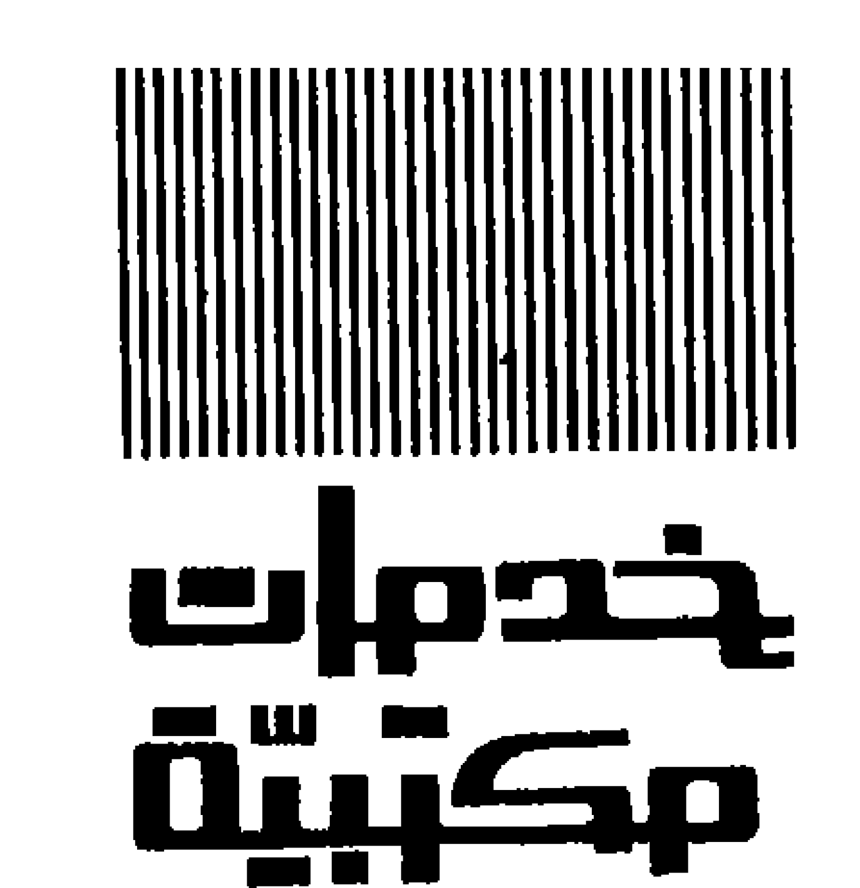
إتجاه إسلامي لدوافع وحوافز العاملين

د. حامد رمضان بدر

الاجراءات الطبية الحديثة وحكمها

د. أحمد شرف الدين

عدا الابواب الثابتة الاخرى



الكشاف الموضوعي

لمجلة المسلم المعاصر في سنواتها السبع الاولى

(من العدد الافتتاحي الى العدد ٢٨)

محيي الدين عطية

رؤوس الموضوعات المستخدمة

الادارة

١ ــ الجلالي، عبدالفتاح رؤوف.
بين تسييد قانون الخالق وسيادة قانون المخلوقين
س٢، ع٥. المحرم ١٣٩٦هـ يناير ١٩٧٦م. ص ص ١٢٣ ــ ١٣١.

٢ ـ الجلالي، عبدالفتاح رؤوف.

دراسة الادارة العامة بين الثقافة الاسلامية والثقافة الغربية. س١، ع٣. رجب ١٣٩٥هـ يوليو ١٩٧٥م. ص‌ص ٦٥ ـ ٧٣.

٣ ـ الجلالي، عبدالفتاح رؤوف.

لماذا عقدنا أبوة الادارة العلمية عالمياً لابن تيمية. س٣، ع١١. رجب ١٣٩٧هـ يوليو ١٩٧٧م. ص‌ص ١٨٩ ـ ٢٠٧.

٤ ـ الجلالي، عبدالفتاح رؤوف.

منطق الادارة في ثقافة الاسلام، دراسة مقارنة. س٢، ع٧. رجب ١٣٩٦هـ ـ يوليو ١٩٧٦م. ص‌ص ٩١ ـ ١١٥.

٥ ـ الفار، حامد.

الإسلام وأثره في توجيه القائد الاداري. س٤، ع١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨هـ ـ ابريل ١٩٧٨م. ص‌ص ٦١ ـ ٧٢.

٦ ـ وصفي، مصطفى كمال.

حرب الألف واللام. س٢، ع٦. ربيع ثاني ١٣٩٦هـ ـ ابريل ١٩٧٦م. ص‌ص ٩٧ ـ ١٠٥.

الاجتماع

٧ ـ أبو السعود، محمود.

دور الرجل والمرأة في الأسرة المسلمة بالولايات المتحدة الأمريكية. س٦، ع٢١. صفر ١٤٠٠هـ ـ يناير ١٩٨٠م. ص‌ص ٧ ـ ٣٨.

٨ ـ جرادات، عزت.

البديل الحضاري للمجتمع المعاصر. س٤، ع١٣. المحرم ١٣٩٨هـ ـ يناير ١٩٧٨م. ص‌ص ١٢٩ ـ ١٥١.

٩ ـ جرادات، عزت.

نظرة فاحصة في التغير الاجتماعي الاسلامي. س٣، ع٩. المحرم ١٣٩٧هـ ـ يناير ١٩٧٧م. ص‌ص ١٢٧ ـ ١٤٥.

١٠ ـ خليل، عماد الدين.

البعد الاجتماعي في مواقف الرسول صلى الله عليه وسلم. س١، ع٤ شوال ١٣٩٥هـ اكتوبر ١٩٧٥م. ص‌ص ٧٧ ـ ١٠٧.

١١ ـ خليل، عماد الدين.

الرؤية الإسلامية والماركسية لمفهوم العدل الاجتماعي. س٢، ع٧. رجب ١٣٩٦هـ ـ يوليو ١٩٧٦م. ص‌ص ٩٩ ـ ١٢٠.

١٢ ـ خليل، عماد الدين.

القرآن الكريم والمسألة الاجتماعية، خطوط عريضة. س٣، ع١٠. ربيع ثاني ١٣٩٧هـ إبريل ١٩٧٧م. ص.ص ٩٣ ـ ١٢٠.

١٣ ـ سعود، رفت حسن.

دور ومسئوليات المرأة المسلمة في العالم. س٥، ع١٩. شعبان ١٣٩٩هـ ـ يوليه ١٩٧٩م. ص‌ص ١١٨ ـ ١٢٧.

١٤ ـ الفاروقي، اسماعيل راجي.

حقوق غير المسلمين في الدولة الاسلامية، الأوجه الإجتماعية والثقافية س٧، ع٢٦. جادى الأولى ١٤٠١هـ ـ ابريل ١٩٨١م. ص‌ص ١٩ ـ ٤٠.

١٥ ـ المبارك، محمد.

نحو صياغة إسلامية لعلم الاجتماع. س٣، ع١٢. شوال ١٣٩٧هـ ـ أكتوبر ١٩٧٧م. ص‌ص ١٥ ـ ٤٤.

١٦ ـ المؤتمر السنوي الرابع لجميعة علماء الاجتماع المسلمين بالولايات المتحدة ١٩٧٥م. س٢، ع٥. المحرم ١٣٩٦هـ ـ اكتوبر ١٩٧٦م. ص‌ص ١٧٣ ـ ١٧٩.

الأدب

١٧ ـ الجسناوى، محمد.

مضمون الشعر الجاهلي وخطره. س١، ع٣. رجب ١٣٩٥هـ ـ يوليو ١٩٧٥م. ص‌ص ٧٥ ـ ٨٦.

أصول الفقه

١٨ ـ الأشقر، محمد سليمان.

أفعال الرسول في الأمور الدينوية. س٤، ع١٣. المحرم ١٣٩٨هـ ـ يناير ١٩٧٨م. ص.ص ٥٧ ـ ٦٧

١٩ ـ العجمي، أبو اليزيد.

أقوال الصحابة بين مصادر التشريع الاسلامي لمحمد عبدالحميد جعفر. س٥، ع١٧. المحرم ١٣٩٩هـ ـ يناير ١٩٧٩م. ص‌ص ١٤٥ ـ ١٥١.

٢٠ ـ العجمي، أبو اليزيد.

الفكر الفقهي عند ابن تيمية لأحمد يوسف سليمان. س٦، ع٢٣ رمضان ١٤٠٠هـ يولية ١٩٨٠م. ص ص ١٨١ — ١٨٩.

٢١ — عطية، جمال الدين.

شروط المجتهد وأدوات الاجتهاد. س٢، ع٧. رجب ١٣٩٦هـ — يوليو ١٩٧٦م. ص ص ٥—٩.

٢٢ — عطية، جمال الدين.

موقف المجتهد من النصوص، محاولة تصنيف. س٢، ع٦. ربيع ثاني ١٣٩٦هـ — إبريل ١٩٧٦م. ص ص ٥ — ١٤.

٢٣ — العوا، محمد سليم.

بين الاجتهاد والتقليد، س١، ع٤. شوال ١٣٩٥هـ — أكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ١١—٢٨.

٢٤ — العوا، محمد سليم.

السنة التشريعية وغير التشريعية. س١، ع١ الافتتاحي. شوال ١٣٩٤هـ — أكتوبر ١٩٧٤م. ص ص ٢٩—٤٩.

٢٥ — عويس، عبدالحليم.

اجتهاد ولكن (محاولة لبيان دور الفقه في الحضارة). س١، ع٣. رجب ١٣٩٥هـ يوليو ١٩٧٥م. ص ص ١٢٩ — ١٣٩.

٢٦ — الفاروقي، اسماعيل راجي.

الاجتهاد والاجماع كطرفي الديناميكية في الاسلام. س٣، ع٩. المحرم ١٣٩٧هـ يناير ١٩٧٧م. ص ص ٥—١٨.

٢٧ — فياض، طه جابر.

علم أصول الفقه، نشأته وتاريخه وتدوينه(١). س٤، ع١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨هـ إبريل ١٩٧٨م. ص ص ٢٩ — ٥٩.

٢٨ — وصفي، مصطفى كمال.

امكان الاجتهاد في أصول الفقه. س١، ع٢/١. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ — ابريل ١٩٧٥م. ص ص ١٣١ — ١٣٢.

٢٩ — وصفي، مصطفى كمال.

امكان الاجتهاد في أصول الفقه. س١، ع٢/١. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ ابريل ١٩٧٥م. ص ص ١٣١ — ١٣٢.

الاعلام الاسلامي

٣٠ — أبو المجد، أحمد كمال.

الدعوة الى الاسلام وتحديات العصر. س٥، ع١٩. شعبان ١٣٩٩هـ — يولية ١٩٧٩م. ص ص ٥—٢٨.

٣١ — الركابي، زين العابدين.

نحو نظرية اسلامية في الاعلام. س٣، ع١٠. ربيع ثاني ١٣٩٧هـ — إبريل ١٩٧٧م. ص ص ٣٩ — ٧٥.

٣٢ — عرفة، سعيد محمود.

الاعلام الاسلامي في ضوء نظرية النظم. س٣، ع١٠. ربيع ثاني ١٣٩٧هـ ابريل ١٩٧٧م. ص ص ٧٧ — ٩٢.

الاقتصاد الاسلامي

٣٣ — أبو السعود، محمود.

الاقتصاد في المذهبية الاسلامية. س١، ع٤. شوال ١٣٩٥هـ — أكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ٦١—٧٥.

٣٤ — الزرقا، محمد أنس.

صياغة إسلامية لدالة المصلحة الاجتماعية ونظرية سلوك المستهلك(١) س٤، ع١٥. رجب ١٣٩٨هـ — يوليو ١٩٧٨م. ص ص ٨٩ — ١٠٤.

٣٥ — الزرقا، محمد أنس.

صياغة إسلامية لدالة المصلحة الاجتماعية (٢). س٤، ع١٦. شوال ١٣٩٨هـ — أكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ٦٩ — ٩٥.

٣٦ — الزرقا، محمد أنس.

صياغة إسلامية لدالة المصلحة الاجتماعية (٣). س٥، ع١٧. المحرم ١٣٩٩هـ — يناير ١٩٧٩م. ص ص ٤٩ — ٦٦.

٣٧ — شحاتة، شوقي اسماعيل.

مفاهيم اسلامية في النقود والفرق بين الاكتناز والادخار. س٤، ع١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨هـ — ابريل ١٩٧٨م. ص ص ٩٧ — ١٠١.

٣٨ — شحاتة، شوقي اسماعيل.

مفاهيم ومبادىء إسلامية في المال والتجارة والنماء. س٦، ع٢١. صفر ١٤٠٠هـ — يناير ١٩٨٠م. ص‌ص ٥٧ — ٨٩.

٣٩ — شحاتة، شوقي اسماعيل.

موقف الفكر الاسلامي من ظاهرة تغير قيمة النقود. س٥، ع١٧. المحرم ١٣٩٩هـ — يناير ١٩٧٩م. ص‌ص ٦٧ — ٨٣.

٤٠ — صندوق التضامن الاسلامي. س١، ع٣. رجب ١٣٩٥هـ — يوليو ١٩٧٥م. ص‌ص ١٨٧ — ١٨٨.

٤١ — عبدالسلام، محمد سعيد.

دور الفكر المالي والمحاسبي في تطبيق الزكاة. س٧، ع٢٥. صفر ١٤٠١هـ — يناير ١٩٨١م. ص‌ص ١٠٩ — ١٣٥.

٤٢ — عبده، عيسى.

الأمن والتأمين، نظرة موضوعية. س٣، ع٩. المحرم ١٣٩٧هـ — يناير ١٩٧٧م. ص‌ص ٩١—١٢٦.

٤٣ — عطية، جمال الدين.

المسلم في عالم الاقتصاد لمالك بن نبي. س١، ع الافتتاحي ١٣٩٤هـ اكتوبر ١٩٧٤م. ص‌ص ١٣٧ — ١٤١.

٤٤ — اللجنة الباكستانية.

التقرير الاقتصادي. س٧، ع٢٨. ذو القعدة ١٤٠١هـ — أكتوبر ١٩٨١م. ص‌ص ١٦٧ — ٢٠٤.

٤٥ — المؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الاسلامي بمكة المكرمة ١٣٩٦هـ. س٢، ع٦. ربيع ثاني ١٣٩٦هـ — ابريل ١٩٧٦م. ص‌ص ١٥٣ — ١٥٨.

الاقتصاد الاسلامي — الاستثمار

٤٦ — أبو السعود، محمود.

الاستثمار الإسلامي في العصر الراهن، س٧، ع٢٨. ذو القعدة ١٤٠١هـ اكتوبر ١٩٨١م. ص.ص ٦٩ — ١٠٥.

٤٧ — شحاته، شوقي اسماعيل.

رأس المال والمحافظة عليه في الفكر الاسلامي. س٧، ع٢٦. جمادي الأول ١٤٠١هـ — ابريل ١٩٨١م. ص‌ص ٥٧—٩٨.

٤٨ — شحاته، شوقي اسماعيل.

الربح وقياسه في الإسلام. س٦، ع٢٢. جمادي الأولى ١٤٠٠هـ — ابريل ١٩٨٠م. ص‌ص ٩٣ — ١٢٤.

الاقتصاد الإسلامي — ببليوجرافيا

٤٩ — عطية، جمال الدين.

دليل الباحث في الاقتصاد الإسلامي (١). ع الافتتاحي. شوال ١٣٩٤ — اكتوبر ١٩٧٤م. ص‌ص ١٤٢ — ١٥١.

٥٠ — عطية، جمال الدين.

دليل الباحث في الاقتصاد الإسلامي (٣). س١، ع٣. رجب ١٣٩٥هـ يوليو ١٩٧٥م. ص‌ص ١٧٣ — ١٧٦.

٥١ — عطية جمال الدين.

دليل الباحث في الاقتصاد الإسلامي (٤). بيان البحوث المقدمة للمؤتمر العالمي الأول للاقتصاد الإسلامي بمكة المكرمة ١٣٩٦هـ. س٢، ع٦. ربيع ثاني ١٣٩٦هـ — ابريل ١٩٧٦م. ص‌ص ١٣٧ — ١٤١.

٥٢ — القرضاوي، يوسف.

دليل الباحث في الاقتصاد الإسلامي (٢). س١، ع١/٢. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ ابريل ١٩٧٥م ص‌ص ٢٠٧ — ٢١١.

الاقتصاد الإسلامي — التنمية

٥٣ — اسحاق، خالد.

الرؤية الإسلامي للنشاط الاقتصادي والتنمية «١». س٦، ع٢٢. جمادي الأولى ١٤٠٠هـ ابريل ١٩٨٠م. ص‌ص ٧٣ — ٩٠.

٥٤ — اسحاق، خالد.

الرؤية الإسلامية للنشاط الاقتصادي والتنمية

(٢). س٦، ع٢٣. رمضان ١٤٠٠ هـ يوليه ١٩٨٠م. ص ص ١٥٢ — ١٦٠.

٥٦ — الشاوي، محمد توفيق.

الخصائص المميزة للبنك الإسلامي للتنمية من خلال نصوص اتفاقية تأسيسه وملامح النظام المصرفي والاقتصاد الإسلامي . س٢، ع٧. رجب ١٣٩٦ هـ — يوليو ١٩٧٦م. ص.ص ١١٧—١٥٤.

الاقتصاد الإسلامي — الربا

٥٧ — وهبة، محمود عارف.

الاسلام والربا. س٦، ع٢٤. ذو القعدة ١٤٠١ هـ — اكتوبع ١٩٨٠م. ص ص ١٠٥ — ١٥٥.

٥٨ — وهبة، محمود عارف.

تقويم الربا. س٧، ع٢٥. صفر ١٤٠١ هـ — يناير ١٩٨١م. ص ص ٧٥ — ١٠٧.

٥٩ — وهبة، محمود عارف.

نظريات الفائدة بين الفكر الاقتصادي والشريعة الإسلامية. س٦، ع٢١. صفر١٤٠٠ هـ يناير ١٩٨٠م. ص ص ١٣١ — ١٣٣.

٦٠ — وهبة، محمود عارف.

نظريات الفائدة في الفكر الاقتصادي. س٦، ع٢٣. رمضان ١٤٠٠ هـ — يوليه. ١٩٨٠م. ص ص ٨٥ — ١٥٨.

الاقتصاد الإسلامي — المصارف

٦١ — بدوي، محمد.

تطوير وسائل التمويل المصرفي في البنوك اللاربوية. س٦، ع٢١. صفر ١٤٠٠ هـ — يناير ١٩٨٠م. ص ص ٩١ — ١١٨.

٦٢ — البنك الاسلامي الاردني للتمويل والاستثمار. س٤، ع١٦. شوال١٣٩٨ هـ اكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ١٨٧ — ٢٠٦.

٦٣ — بنك دبي الإسلامي. س١، ع٣. رجب ١٣٩٥ هـ — يوليو ١٧٩٥م. ص ص ١٧٦ — ١٨٦.

٦٤ — بنك فيصل الإسلامي السوداني. س٣، ع١١. رجب ١٣٩٧ هـ — يوليو ١٩٧٧م ص ص ٢٢٣ — ٢١٦.

٦٥ — بنك فيصل الإسلامي المصري. س٣، ع١٢. شوال ١٣٩٧ هـ — اكتوبر ١٩٧٧م. ص ص ١٩١ — ١٩٨.

٦٦ — بيت التمويل الكويتي. س٣، ع١٢. شوال ١٣٩٧ هـ — اكتوبر ١٩٧٧م. ص ص ١٧٥ — ١٩٠.

٦٧ — الخطيب، أحمد.

التقييم المحاسبي في ضوء أهداف البنوك الإسلامية. س٧، ع٢٧. شعبان ١٤٠١ هـ يوليو ١٩٨١م. ص ص ١٠٥ — ١١٣.

٦٨ — صديقي، محمد نجاة الله.

الأعمال المصرفية في اطار إسلامي. س٥، ع١٩. شعبان ١٣٩٩ هـ — يوليه ١٩٧٩م. ص ص ١٢٨ — ١٤٥.

٦٩ — صديقي، محمد نجاة الله.

البنوك الإسلامية س٥، ع٢٠. ذو القعدة ١٤٠٠ هـ — أكتوبر ١٩٧٩م. ص ص ٩١ — ٧٧.

٧٠ — عبد الرسول، علي.

بنوك بلا فوائد. س٤، ع١٨. ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ — ابريل ١٩٧٩م ص ص ٧٣—١٠١.

٧١ — عطية، جمال الدين.

الصعوبات التي تواجه البنوك الإسلامية منذ قيامها الى الآن. س٧، ع٢٧. شعبان ١٤٠١ هـ — يوليو ١٩٨١م. ص٨٣ — ١٠٣.

٧٢ — المصرف الإسلامي الدولي. س٥، ع٧. المحرم ١٣٩٩ هـ —يناير ١٩٧٩م. ص ص ١٧١ — ١٧٤.

٧٣ — مؤتمر المصرف الإسلامي بدبي — ١٣٩٩ هـ. س٥، ع٢٠. ذوالقعدة ١٤٠٠ هـ — أكتوبر ١٩٧٩م. ص ص ١٦٥ — ١٨٣.

٧٤ — النجار، أحمد عبد العزيز.

البنوك الإسلامية وأثرها في تطوير الاقتصاد الوطني. س٦، ع٢٤. ذو القعدة ١٤٠١ هـ — أكتوبر ١٩٨٠م. ص ص ١٥٧ — ١٨٢.

٧٥ ــ النجار، أحمد عبد العزيز.
المعاملات المصرفية في إطار التشريع الإسلامي. س ٢، ع ٨. شوال ١٣٩٦ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٦م. ص ص ٥٣ ــ ٨٠.

٧٦ ــ وهبة، محمود عارف.
التخطيط للمصرف اللاربوي. س ٧، ع ٢٨. ذوالقعدة ١٤٠١ هـ ــ أكتوبر ١٩٨١م. ص ص ١٠٦ ــ ١٤٤.

٧٧ ــ وهبة، محمود عارف.
التسهيلات المصرفية والأعمال الاستثمارية. س ٧، ع ٢٧. شعبان ١٤٠١هـ يوليو ١٩٨١م. ص ص ٥٧ ــ ٨٢.

٧٨ ــ وهبة، محمود عارف.
الخدمات المصرفية في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية. س ٧، ع ٢٦. جمادي الأولى ١٤٠١هـ أبريل ١٩٨١م. ص ص ٩٩ ــ ١٣٩.

الاقتصاد الإسلامي ــ النظم

٧٩ ــ شبرا، محمد عمر.
النظام الاقتصادي في الإسلام، بحث في أهدافه وطبيعته (١). س ٤، ع ١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨هـ ــ ابريل ١٩٧٨م. ص ص ٧٣ ــ ٩٦.

٨٠ ــ شبرا، محمد عمر.
النظام الاقتصادي في الإسلام (٢). س ٤، ع ١٥. رجب ١٣٩٨هـ يوليو ١٩٧٨م. ص ص ٦٣ ــ ٨٨.

٨١ ــ شبرا، محمد عمر.
النظام الاقتصادي في الإسلام (٣). دور الدولة س ٤، ع ١٦. شوال ١٣٩٨ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ٤٣ ــ ٦٧.

٨٢ ــ صقر، محمد أحمد.
دور الدولة في الاقتصاد الإسلامي. س ٧، ع ٢٥. صفر ١٤٠١ هـ ــ يناير ١٩٨١م. ص ص ٥٧ ــ ٧٣.

٨٣ ــ عفر، محمد عبدالمنعم.
النظام الاقتصادي الإسلامي. س ٢، ع ٥. المحرم ١٣٩٦ هـ ــ يناير ١٩٧٦م. ص ص ١٠٥ ــ ١٢٢.

٨٤ ــ قحف، منذر.
النظام الاقتصادي الإسلامي، نظرة عامة. س ٥، ع ٢٠. دوالقعدة ١٤٠١هـ ــ شكتوبر ١٩٧٩م. ص ص ٤٣ ــ ٦٠.

الببليوجرافيات

٨٥ ــ إمام، محمد كمال.
دليل القارىء الى المجلات. س ٤، ع ١٦. شوال ١٣٩٨ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ١٧٣ ــ ١٨٦.

٨٦ ــ إمام، محمد كمال.
دليل القارىء الى المجلات. س ٥، ع ١٧. المحرم ١٣٩٩ هـ ــ يناير ١٩٧٩م. ص ص ١٥٣ ــ ١٧٠.

٨٧ ــ إمام، محمد كمال.
دليل القارىء الى المجلات. س ٥، ع ١٨. ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ ــ ابريل ١٩٧٩م. ص ص ١٤٥ ــ ١٥٩.

٨٨ ــ إمام، محمد كمال.
دليل القارىء الى المجلات. س ٥، ع ١٩. شعبان ١٣٩٩ هـ ــ يوليه ١٩٧٩م. ص ص ١٦٣ ــ ١٧٦.

٨٩ ــ إمام، محمد كمال.
دليل القارىء الى المجلات. س ٥، ع ٢٠. دوالقعدة ١٤٠٠ هـ ــ اكتوبر ١٩٧٩م ص ص ١٧١ ــ ١٨٣.

٩٠ ــ إمام، محمد كمال.
دليل القارىء الى المجلات. س ٦، ع ٢١. صفر ١٤٠٠ هـ ــ يناير ١٩٨٠م. ص ص ١٣٥ ــ ١٤٩.

٩١ ــ إمام، محمد كمال.
دليل القارىء الى المجلات. س ٦، ع ٢٢. جمادي الأولى ١٤٠٠ هـ ــ ابريل ١٩٨٠م. ص ص ١٦٧ ــ ١٧٦.

٩٢ ــ إمام، محمد كمال.
دليل القارىء الى المجلات.١ س ٧، ع ٢٥. سفر ١٤٠١ هـ ــ يناير ١٩٨١م ص ص ١٧٣ ــ ١٨٤.

٩٣ ــ إمام، محمد كمال.
دليل القارىء الى المجلات. س ٧، ع ٢٦. جمادي

الأولى ١٤٠١هـ ــ ابريل ١٩٨١م. ص ص ١٥١ ــ ١٦٤.

٩٤ ــ إمام، محمد كمال.

دليل القارىء الى المجلات. س٧، ع٢٧. شعبان ١٤٠١هـ ــ يوليو ١٩٨١م. ص ص ١٤١ ــ ١٥٩.

٩٥ ــ عطية، جمال الدين.

موضوعات للبحث. س٧، ع٢٧. شعبان ١٤٠١هـ ــ يوليو ١٩٨١م. ص ص ١٣٧ ــ ١٣٩.

التاريخ

٩٦ ــ خليل، عماد الدين.

تداول السلطة. س٦، ع٢٢. جمادى الأولى ١٤٠٠هـ ــ ابريل ١٩٨٠م. ص ص ١٣٥ ــ ١٦٥.

٩٧ ــ خليل، عماد الدين.

الصفحات الأخيرة من حضارتنا للدكتور عبدالحليم عويس. س٢، ع٦. ربيع ثاني ١٣٩٦هـ ــ ابريل ١٩٧٦م. ص ص ١٢٣ ــ ١٣٦.

٩٨ ــ خليل، عماد الدين.

في التفسير الاسلامي للتاريخ. س٢، ع الإفتتاحي. شوال ١٣٩٤هـ ــ أكتوبر ١٩٧٤م. ص ص ٦٦ ــ ٨٥.

٩٩ ــ خليل، عماد الدين.

في التفسير الاسلامي للتاريخ: المسألة الحضارية. س١، ع ٢/١. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ ــ ابريل ١٩٧٥م ــ ص.ص ٩ ــ ٣٩.

١٠٠ ــ خليل، عماد الدين.

مؤشرات حول مشروع كتابة تاريخ العرب والاسلام. س٣، ع١١. رجب ١٣٩٧هـ ــ يوليو ١٩٧٧م. ص ص ١٢٣ ــ ١٣٥.

١٠١ ــ خليل، عماد الدين.

ولايزالون مختلفين ولذلك خلقهم. س١، ع٤. شوال ١٣٩٥هـ ــ أكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ١٦٧ ــ ١٩٧٠.

١٠٢ ــ العجمي، أبواليزيد

«ابن حزم الأندلسي مؤرخاً» للدكتور عبدالحليم عويس. ص٤، ع١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨هـ ــ ابريل ١٩٧٨م. ص.ص ١٦١ ــ ١٦٧.

١٠٣ ــ عويس، عبدالحليم.

«التفسير الاسلامي للتاريخ» للدكتور عمادالدين خليل. س٤، ع١٣. المحرم ١٣٩٨هـ ــ يناير ١٩٧٨م. ص ص ١٥٥ ــ ١٦٦.

١٠٤ ــ كمال، يوسف.

فلسفة التاريخ كما يبنيها القرآن. س١، ع٣. رجب ١٣٩٥هـ ــ يوليو ١٩٧٥م. ص ص ١٩ ــ ٣٨.

١٠٥ ــ وصفي، مصطفى كمال.

التفسير الروحي للتاريخ. س٢، ع٧. رجب ١٣٩٦هـ ــ يوليو ١٩٧٦م. ص.ص ١٥٥ ــ ١٨٥.

١٠٦ ــ ندوة مشروع كتابة تاريخ العرب والاسلام بالكويت ١٩٧٤م. س١، ع٢/١، ربيع الثاني ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م. ص.ص ٢٤٢ ــ ٢٥٧.

التراث

١٠٧ ــ درويش، أحمد كامل.

تاريخ التراث العربي «لفؤاد سزكين» س٣، ع١١. رجب ١٣٩٧هـ ــ يوليو ١٩٧٧م. ص ص ٢٠٩ ــ ٢١١.

١٠٨ ــ خليل، عماد الدين.

موقف إزاء التراث، س٣، ع٩. المحرم

١٣٩٧ هـ ــ يناير ١٩٧٧ م. ص ص ٣٥ ــ ٥١.

التربية الاسلامية

١٠٩ ــ ادريس، جعفر شيخ.
التصوير الاسلامي للانسان أساس لفلسفة الاسلام التربوية. س ٣، ع ١٢، شوال ١٣٩٧ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٧ م. ص.ص ٦١ ــ ٨٠.

١١٠ ــ أشرف، سيد علي.
الأدب، أسسه وطرق تدريسه. س ٧، ع ٢٥. سفر ١٤٠١ هـ ــ يناير ١٩٨١ م. ص ص ٩ ــ ٢٩.

١١١ ــ باقادر، أبو بكر.
دليل الباحث في التربية الاسلامية باللغة الانجليزية. ص ٣، ع ١٢. شوال ١٣٩٧ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٧ م. ص ص ١٦٥ ــ ١٧٣.

١١٢ ــ التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي.
منهج إسلامي في تدريس الفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة في الجامعة. س ٥، ع ١٦. شعبان ١٣٩٩ هـ ــ يوليه ١٩٧٩ م. ص ص ٦٧ ــ ٨٥.

١١٣ ــ الجمالي، محمد فاضل.
تعليق على مقال أزمة التعليم المعاصر وحلولها الاسلامية للدكتور زغلول راغب النجار. س ٤، ع ١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨ هـ، ابريل ١٩٧٨ م. ص ص ١٣١ ــ ١٣٤.

١١٤ ــ حلمي، حامد شاكر.
كيف يجب أن يعلم التاريخ في البلدان الاسلامية ؟ س ٣، ع ١٢. شوال ١٣٩٧ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٧ م. ص ص ٨١ ــ ١٠٦.

١١٥ ــ خليل، عماد الدين.
نحو آفاق تربوية في عرض التاريخ الاسلامي على الشاشة الصغيرة. ص ٢، ع ٨. شوال ١٣٩٦ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٦ م. ص ص ٣٩ ــ ٥٢.

١١٦ ــ صديقي، محمد نجاة الله.
تدريس علم الاقتصاد في البلدان الاسلامية على المستوى الجامعي. ص ٥، ع ١٨، ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ ــ ابريل ١٩٧٩ م. ص ص ٥٣ ــ ٧١.

١١٧ ــ عثمان، محمد فتحي.
ملاحظات وآراء حول تدريس الحضارة الاسلامية ونظام الحكم في الاسلام. س ٥، ع ١٩. شعبان ١٣٩٩ هـ ــ يوليه ١٩٧٩ م. ص ص ١٥٤ ــ ١٦٢.

١١٨ ــ العسال، أحمد محمد.
مادة الثقافة الاسلامية، أهدافها وأبعادها، دراسة عن جامعة الرياض. س ٤، ع ١٥. رجب ١٢٩٨ هـ ــ يوليو ١٩٧٨ م. ص ص ١٤٩ ــ ١٥٧.

١١٩ ــ المؤتمر التأسيسي لاتحاد المدارس العربية الاسلامية الدولية بالرياض ١٣٩٦ هـ. س ٢، ع ٨. شوال ١٣٩٦ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٦ م. ص ص ١٢٣ ــ ١٣٢.

١٢٠ ــ المؤتمر العالمي الأول للتعليم الاسلامي بمكة المكرمة ١٣٩٧ هـ. س ٣، ع ١٠. ربيع ثاني ١٣٩٧ هـ ــ ابريل ١٩٧٧ م. ص ص ١٤٩ ــ ١٦٢.

١٢١ ــ النجار، زغلول راغب.
أزمة التعليم المعاصر وحلولها الاسلامية (١). س ٣، ع ١١. رجب ١٣٩٧ هـ ــ يوليو ١٩٧٧ م. ص ص ١٣٧ ــ ١٨٨.

١٢٢ ــ النجار، زغلول راغب.
أزمة التعليم المعاصر وحلولها

الاسلامية (٢). س٣، ع١٢. شوال ١٣٩٧ هـ — أكتوبر ١٩٧٧ م. ص.ص ١٠٧ — ١٤٧.

١٢٣ — النجار، زغلول راغب.

أزمة التعليم المعاصر وحلولها الاسلامية (٣). س٤، ع٢٣. المحرم ١٣٩٨ هـ — يناير ١٩٧٨ م. ص ص ٨٩ — ١٢٨.

١٢٤ — نجيب، أحمد.

تدريس الدين بالصوت والصورة. س٢، ع٨، شوال ١٣٩٦ هـ — أكتوبر ١٩٧٦ م. ص ص ٢٧ — ٣٨.

١٢٥ — يالجن، مقداد.

خصائص التربية الاسلامية ومميزاتها الأساسية. س٢، ع٦. ربيع ثاني ١٣٩٦ هـ — ابريل ١٩٧٦ م. ص ص ٨٧ — ٩٦.

١٢٦ — يالجن، مقداد.

وسائل التربية الاسلامية في ضوء العلم والفلسفة والاسلام. س٢، ع٥. المحرم ١٣٩٦ هـ — يناير ١٩٧٦ م. ص ص ٧٧ — ١٠٣.

التصوف

---

١٢٧ — الشرقاوي، محمد عبدالله.

موقف الصوفية من العقل حتى نهاية القرن الرابع الهجري. س٥، ع١٨ ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ — ابريل ١٩٧٩ م. ص ص ١٣٩ — ١٤٤.

١٢٨ — العجمي — أبو اليزيد.

موقف مدرسة ابن تيمية من التصوف لمصطفى محمد حلمي سليمان. س٧، ع٢٥. صفر ١٤٠١ هـ — ينارير ١٩٨١ م. ص ص ١٦٥ — ١٧٢.

١٢٩ — العجمي، أبو اليزيد.

الوجهة الأخلاقية للتصوف الاسلامي في القرن الثالث الهجري. س٤، ع١٦. شوال ١٣٩٨ هـ — أكتوبر ١٩٧٨ م. ص ص ١٥١ — ١٥٧.

الحديث وعلومه.

---

١٣٠ — عطية، محي الدين.

تعريف بمشروع موسوعة الحديث النبوي الشريف. س٧، ع٢٧. شعبان ١٤٠١ هـ — يوليو ١٩٨١ م. ص ص ١٢٧ — ١٣٦.

الحركة الاسلامية.

١٣١ — أبو المجد، أحمد كمال.

أدب الحوار. س١و ع٣. رجب ١٣٩٥ هـ — يوليو ١٩٧٥ م. ص ص ٨٧ — ٩٦.

١٣٢ — ادريس، جعفر شيخ.

في منهج العمل الاسلامي. س٤، ع١٣. المحرم ١٣٩٨ هـ — يناير ١٩٧٨ م. ص ص ٥ — ٢٢.

١٣٣ — ادريس، جعفر شيخ.

منهج التحول إلى الاسلام. س٥، ع١٨. ربيع ثاني ١٣٩٩ هـ — ابريل ١٩٧٩ م. ص ص ٩ — ٣٣.

١٣٤ — الأميرى، عمر بهاءالدين.

الحوار نافذة من نور. س١، ع ٢/١. ربيع الثاني ١٣٩٥ هـ — ابريل ١٩٧٥ م. ص ص ١١٥ — ١٢٣.

١٣٥ — أمين، عثمان.

الثقافة والحضارة. س١، ع٣. رجب ١٣٩٥ هـ — يوليو ١٩٧٥ م. ص ص ١١ — ١٨.

١٣٦ ــ **باسلامة، يحي صالح.**
لجنة تسجيل وتجميع. س ٤، ع ١٣. المحرم ١٣٩٨ هـ ــ يناير ١٩٧٨م. ص ص ١٥٣ ــ ١٥٤.

١٣٧ ــ **جلبي، خالص.**
ضرورة النقد الذاتي للحركة الاسلامية. س٧، ع٢٨. ذو القعدة ١٤٠١ هـ ــ اكتوبر ١٩٨١ م. ص ص ٥ ــ ٢٥.

١٣٨ ــ **الركابي، زين العابدين.**
رفع الملام عن الأئمة الأعلام أو الخلاف الرفيع. س ٢، ع الأفتتاحي، شوال ١٣٩٤ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٤م. ص ص ١٠٦ ــ ١١٧.

١٣٩ ــ **صديقي، كليم.**
الحركة الاسلامية، نظرة تمهيدية. س ٤، ع ١٥. رجب ١٣٩٨ هـ ــ يوليو ١٩٧٨م. ص ص ٥ ــ ٢٥.

١٤٠ ــ **الطيب، توفيق.**
الخصائص الثابته اللازمة والخصائص المكتسبة للحركة الاسلامية. ص ١، ع الافتتاحي. شوال ١٣٩٤ ــ أكتوبر ١٩٧٤م. ص ص ٨٦ ــ ١٠٥.

١٤١ ــ **ع. أ**
ضرورة ملحة.. س ٧. شعبان ١٤٠١ هـ ــ يوليو ١٩٨١م. ص ص ٥ ــ ٨.

١٤٢ ــ **العجمي، أبو اليزيد..**
وقت ضائع تحتاجه الحركة الاسلامية. س ٥، ع ١٧. المحرم ١٣٩٩ هـ ــ يناير ١٩٧٩م. ص ص ٩٥ ــ ١٠٥.

١٤٣ ــ **عزام، محفوظ.**
حول وحدة الحركة الاسلامية. س ١، ع ٤. شوال ١٣٩٥ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ١١٧ ــ ١٣٠.

١٤٤ ــ **عطية، جمال الدين.**
إرادة التغيير. س ٥، ع ٢٠. ذوالقعده ١٤٠٠ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٩م. ص ص ٥ ــ ٨.

١٤٥ ــ **عطية، جمال الدين.**
الاسلام الحكومي والاسلام الشعبي. س ٤، ع ١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨ هـ ــ ابريل ١٩٧٨م. ص ص ٥ ــ ٧.

١٤٦ ــ **عطية، جمال الدين.**
الإطار العام للتحول من الواقع الحالي إلى النظام الاسلامي. س٦، ع ٢١. صفر ١٤٠٠ هـ ــ يناير ١٩٨٠. ص ص ٥ ــ ٦.

١٤٧ ــ **عطية، جمال الدين.**
الامتداد الرأسي والامتداد الأفقي. س ٧، ع ٢٦. جمادي الأولى ١٤٠١ هـ ــ ابريل ١٩٨١م. ص ص ٥ ــ ٦.

١٤٨ ــ **عطية، جمال الدين.**
التغيير الفوري والمرحلي مراعاة الأولويات. س٦، ع ٢٤. ذوالقعدة ١٤٠١ هـ ــ أكتوبر ١٩٨٠م. ص ص ٥ ــ ٧.

١٤٩ ــ **عطية، جمال الدين.**
العمل الاسلامي في الاطار القانوني الحالي. س ١، ع ٤. شوال ١٣٩٥ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ٥ ــ ٩.

١٥٠ ــ **عطية، جمال الدين.**
العمل الاسلامي في المجال السياسي. س ٢، ع ٥. المحرم ١٣٩٦ هـ ــ يناير ١٩٧٦م. ص ص ٥ ــ ٩.

١٥١ ــ **عطية، جمال الدين.**
العمل العلمي المنشود. س ١، ع ٣. رجب ١٣٩٥ هـ ــ يوليو ١٩٧٥م. ص ص ٥ ــ ١٠.

١٥٢ ــ المتغيرات ومستقبل العمل الاسلامي. س٣، ع ١٢. شوال ١٣٩٧ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٧م. ص ص ٥ ــ ١٣.

١٥٣ ــ **عطية، جمال الدين.**

نظرة إلى الانجازات الايجابية للحركة الاسلامية المعاصرة. س ٣، ع ١١. رجب ١٣٩٧ هـ ــ يوليو ١٩٧٧ م. ص ص ٥ ــ ٢٠.

١٥٤ ــ عطية، جمال الدين.
وقفه مع الفكر الحركي الاسلامي. س ٥، ع ١٨. ربيع الثاني. ١٣٩٩ هـ ــ أبريل ١٩٧٩ م. ص ص ٥ ــ ٧.

١٥٥ ــ الفاروقي، اسماعيل راجي.
النهضة الاسلامية في المجتمع المعاصر. س ٧، ع ٢٨. ذوالقعدة. ١٤٠١ هـ ــ أكتوبر ١٩٨١ م. ص ص ٥١ ــ ٦٧.

١٥٦ ــ مؤتمر البيان الاسلامي العالمي. س ٧، ع ٢٦. جمادي الأولى ١٤٠١ هـ ــ ابريل ١٩٨١ م. ص ص ١٦٥ ــ ١٧٩.

الحضارة الاسلامية

١٥٧ ــ أبوريدة، محمد عبدالهادي.
الحضارة الاسلامية، أسسها الدينية ومميزاتها ومكانها بين الحضارات العالمية. س ٦، ع ٢٤. ذوالقعدة ١٤٠١ هـ ــ أكتوبر ١٩٨٠ م. ص ص ٩ ــ ٥٢.

١٥٨ ــ عويس، عبدالحليم.
دورية الحضارة الاسلامية وإمكانية البعث الاسلامي. س ٧، ع ٢٧. شعبان ١٤٠١ هـ ــ يوليو ١٩٨١ م. ص ص ٤٧ ــ ٥٦.

١٥٩ ــ الفاروقي، اسماعيل راجي.
جوهر الحضارة الاسلامية. س ٧، ع ٢٧. شعبان ١٤٠١ هـ ــ يوليو ١٩٨١ م. ص ص ٩ ــ ٢٧.

١٦٠ ــ قاسم، عون الشريف.
القرآن الكريم والحضارة. س ٤، ع ١٣. المحرم ١٣٩٨ هـ ــ يناير ١٩٧٨ م. ص ص ٦٩ ــ ٨٨.

الشريعة الاسلامية

١٦١ ــ عثمان، محمد فتحي.
قبل تقنين أحكام الشريعة كأساس لتطبيقها، لابد من حوار علمي بين أهل الاختصاص في مناخ ديمقراطي صحيح. س ٣، ع ١١. رجب ١٣٩٧ هـ ــ يوليو ١٩٧٧ م. ص ص ٧٧ ــ ٨٩.

١٦٢ ــ العجمي، أبو اليزيد.
صلاح المجتمع في الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية. س ٧، ع ٢٦. جمادي الأولى ١٤٠١ هـ ــ أبريل ١٩٨١ م. ص ص ١٤١ ــ ١٥١.

١٦٣ ــ عطية، جمال الدين.
تاريخ تقنين الشريعة الاسلامية. س ٣، ع ١١. رجب ١٣٩٧ هـ ــ يوليو ١٩٧٧ م. ص ص ٣٧ ــ ٧٥.

١٦٤ ــ عطية، جمال الدين.
دليل الباحث في الشريعة الاسلامية باللغة الانجليزية. س ٢، ع ٨. شوال ١٣٩٦ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٦ م. ص ص ١٤٣ ــ ١٥٣.

١٦٥ ــ عطية، جمال الدين.
دليل الباحث في الشريعة الاسلامية باللغة الفرنسية. س ٣، ع ٩. المحرم ١٣٩٧ هـ ــ يناير ١٩٧٧ م. ص ص ١٥٥ ــ ١٦٤.

١٦٦ ــ عطية، جمال الدين.
مسألة تقنين الشريعة الاسلامية من حيث المبدأ. س ٣، ع ١٢. شوال ١٣٩٧ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٧ م. ص ص ٤٥ ــ ٦٠.

١٦٧ ــ عويس، عبدالحليم.
تقويم جهود ابن حزم ومنهجه في مجال التشريع الاسلامي. س ٥، ع ١٧. المحرم ١٣٩٩ هـ ــ يناير ١٩٧٩ م. ص ص ٨٥ ــ ٩٤.

١٦٨ ــ وصفي، مصطفى كمال.
الشريعة الاسلامية وسيادة القانون. س ١، ع ٢/١. ربيع الثاني ١٣٩٥ هـ ــ ابريل ١٩٧٥ م. ص.ص ١٠١ ــ ١١٤.

١٦٩ ــ وصفي، مصطفى كمال.
الفكرة الأخلاقية بين القانون والشريعة الاسلامية. س ٣، ع ١٠. ربيع ثاني ١٣٩٧ هـ ــ ابريل ١٩٧٧ م. ص ص ١٢١ ــ ١٣٣.

١٧٠ ــ ندوة دراسة التشريع الجنائي الاسلامي وأثره في مكافحة الجريمة. بالرياض ١٣٩٦ هـ. س ٣، ع ٩. المحرم ١٣٩٧ هـ ــ يناير ١٩٧٧ م. ص.ص ١٦٥ ــ ١٦٦.

الطب الاسلامي والأغذية.

١٧١ ــ أبو غدة، عبد الستار.
فقه الطبيب وأدبه. س ٧، ع ٢٨. ذوالقعدة ١٤٠١ هـ ــ أكتوبر ١٩٨١ م. ص ص ١٤٥ ــ ١٦٥.

١٧٢ ــ صقر، أحمد.
الإفراط في الطعام والسلوك. س ٥، ع ١٨. ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ ــ ابريل ١٩٧٩ م. ص ص ١٢٣ ــ ١٣٧.

١٧٣ ــ صقر، أحمد.
الخنزير.. وبعض أسباب تحريمه. س ٧، ع ٢٥. صفر ١٤٠١ هـ ــ يناير ١٩٨١ م. ص ص ٣٠ ــ ٥٦.

١٧٤ ــ صقر، أحمد.
الغذاء والازدياد السكاني. س ٦، ع ٢١. صفر ١٤٠٠ هـ ــ يناير ــ ١٩٨٠ م. ص.ص ٣٩ ــ ٥٥.

١٧٥ ــ الصياد، ابراهيم.
نظرة الاسلام للطب. س ٧، ع ٢٦. جمادي الأولى ١٤٠١ هـ ــ ابريل ١٩٨١ م. ص ص ٤١ ــ ٥٥.

١٧٦ ــ الكيلاني، نجيب.
في رحاب الطب النبوي (١). س ٦، ع ٢٣. رمضان ١٤٠٠ هـ ــ يوليه ١٩٨٠ م. ص.ص ٣٥ ــ ٦٣.

١٧٧ ــ الكيلاني، نجيب.
في رحاب الطب النبوي (٢). س ٦، ع ٢٤. ذوالقعدة. أكتوبر ١٩٨٠ م ص ص ٧٣ ــ ١٠٤.

العالم الاسلامي

١٧٨ ــ سردار، ضياء الدين.
أين سنكون عام ٢٠٠٠. س ٥، ع ١٩. شعبان ١٣٩٩ هـ ــ يوليو ١٩٧٩ م. ص ص ٢٩ ــ ٤٩.

١٧٩ ــ سوليفان، جون أ.
مقاومة النمو الاسلامي في امريكا. س ٥، ع ٢٠. ذوالقعدة ١٤٠٠ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٩ م. ص ص ١٣٥ ــ ١٥٤.

١٨٠ ــ المؤتمر الدولي عن الاسلام وباكستان وايران ودول الخليج بايطاليا ١٩٧٥ م. س ٢، ع ٥. المحرم ١٣٩٦ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٦ م. ص ص ١٨١ ــ ١٨٤.

العقيدة الاسلامية.

١٨١ ــ القرضاوي، يوسف.
ظاهرة الغلو في التكفير. س ٣، ع ٩. المحرم ١٣٩٧ هـ ــ يناير ١٩٧٧ م. ص ص ٥٣ ــ ٨٩.

١٨٢ ــ المبارك، محمد.
نظام الاسلام العقائدي في العصر الحديث (١). س ٤، ع ١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨ هـ ــ ابريل ١٩٧٨ م. ص ص ٩ ــ ٢٨.

١٨٣ ــ المبارك، محمد.

نظام الإسلام العقائدي (٢). س ٤، ع ١٥. رجب ١٣٩٨ هـ ــ يوليو ١٩٧٨ م. ص ص ٢٧ ــ ٣٦.

علم النفس الإسلامي

١٨٤ ــ بدري، مالك.

علماء النفس المسلمون في جحر الضب (١). س ٤، ع ١٥. رجب ١٣٩٨ هـ يوليو ١٩٧٨ م. ص ص ١٠٥ ــ ١٢٤.

١٨٥ ــ بدري، مالك.

علماء النفس المسلمون في جحر الضب (٢). س ٤، ع ١٦. شوال ١٣٩٨ هـ أكتوبر ١٩٧٨ م. ص ص ٩٧ ــ ١١٣.

١٨٦ ــ حامد، رشيد.

رسالة المختصين في الصحة النفسية، علم نفس إسلامي. س ٥، ع ١٨. ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ ــ ابريل ١٩٧٩ م. ص ص ١١٣ ــ ١٢١.

١٨٧ ــ سوليفان ــ جون أ.

وجهة النظر الإسلامية بالنسبة للأشخاص المعرضين للأزمة. س ٦، ع ٢١ صفر ١٤٠٠ هـ ــ يناير ١٩٨٠ م. ص ص ١١٩ ــ ١٣٠.

١٨٨ ــ عبد الشهيد، سليمان.

دراسة سيكولوجية للقيم الإسلامية. س ٥، ع ١٩. شعبان ١٣٩٩ هـ ــ يوليه ١٩٧٩ م. ص ص ٨٦ ــ ١١٧.

العلـــوم

١٨٩ ــ النجار، زغلول راغب.

الإسلام يتحدى (مدخل علمي للايمان) لوحيد الدين خان. س م، ع ٢/١. ربيع الثاني ١٣٩٥ هـ ــ أبريل ١٩٨٥ م ص ص ١٨٠ ــ ٢٠٦.

١٩٠ ــ النجار، زغلول راغب.

عن ضرورة اعادة كتابة العلوم من وجهة النظر الإسلامية. س ٢، ع ٦ ربيع ثاني ١٣٩٦ هـ ــ كابريل ١٩٧٦ م. ص ص ١٥ ــ ٤٨.

١٩١ ــ مؤتمر التضامن الإسلامي في مجالات العلم والتكنولوجيا بالرياض ١٣٩٦ هـ س ٢، ع ٦. ربيع ثاني ١٣٩٦ هـ ــ ابريل ١٩٧٦ م ص ص ١٥٩ ــ ١٦٣.

الفقه الإسلامي

١٩٢ ــ الزرقا، مصطفى أحمد.

خطأ تقسيم النكاح الى فاسد وباطل تحقيق، ونقد، واقتراح أفضل في التقسيم. س ٧، ع ٢٧. شعبان ١٤٠١ هـ ــ يوليو ١٩٨١ م. ص ص ٢٩ ــ ٤٦.

١٩٣ ــ عطية، جمال الدين.

نقاط التجاذب والخلاف في الفقه الإسلامي للمستشرق كولسون ترجمة وتلخيص. س ١، ع ٣. رجب ١٣٩٥ هـ ــ يوليو ١٩٧٥ م. ص ص ١٤١ ــ ١٧٢.

١٩٤ ــ عويس، عبد الحليم.

هوامش على دفتر الفقه. س ٢، ع ٦. ربيع ثاني ١٣٩٦ هـ ــ ابريل ١٩٧٦ م. ص ص ١١٥ ــ ١٢٢.

١٩٥ ــ الفاروقي، اسماعيل راجي.

أبعاد العبادات في الإسلام. س ٣، ع ١٠. ربيع ثاني ١٣٩٧ هـ ــ ابريل ١٩٧٧ م. ص ص ٢٥ ــ ٣٨.

١٩٦ ــ القرضاوي، يوسف.

الفتوى بين الماضي والحاضر (١). س ٢، ع ٥. المحرم ١٣٩٦ هـ ــ يناير ١٩٧٦ م. ص ص ٥٣ ــ ٧٥.

١٩٧ ــ القرضاوي، يوسف.

الفتوى بين الماضي والحاضر. (٢). س ٢، ع ٦. ربيع ثاني ١٣٩٦ هـ ــ ابريل ١٩٧٦ م. ص ص ٦٥ ــ ٨٥.

١٩٨ ــ القرضاوي، يوسف.

الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (١). س ١، ع ٣. رجب ١٣٩٥ هـ ــ يوليو ١٩٧٥ م. ص ص ٣٩ ــ ٦٤.

١٩٩ ــ القرضاوي، يوسف.

الفقه الإسلامي بين الأصالة والتجديد (٢). س١، ع٤. شوال ١٣٩٥ هـ ــ اكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ٢٩ ــ ٥٩.

٢٠٠ ــ مؤتمر الفقه الإسلامي بالرياض ١٣٩٦ هـ

س٣، ع٩. المحرم ١٣٩٧ هـ ــ يناير ١٩٧٧م. ص ص ١٨٥ ــ ١٩٤.

الفكر الإسلامي

٢٠١ ــ أبو السعود، محمود.

الفكر الإسلامي المعاصر، مضمونه ومستقبله. س٤، ع١٣. المحرم ١٣٩٨هـ ــ يناير ١٩٧٨م. ص ص ٢٣ ــ ٥٢.

٢٠٢ ــ أبو السعود، محمود.

«في النظام السياسي للدولة الاسلامية» للدكتور محمد سليم العوا. س٣، ع١٠. ربيع ثاني ١٣٩٧ هـ ــ ابريل ١٩٧٧م. ص ص ١٣٥ ــ ١٤٧.

٢٠٣ ــ أبو السعود، محمود.

المذهبية الإسلامية. س٣، ع٩. المحرم ١٣٩٧ هـ ــ يناير ١٩٧٧م. ص ص ١٩ــ ٣٤.

٢٠٤ ــ أتاي،حسين.

الإسلام في الزمان والمكان. س٧، ع٢٨. ذوالقعدة ١٤٠١هـ أكتوبر ١٩٨١م. ص ص ٢٧ــ ٥٠.

٢٠٥ ــ أحمد، عبد الحليم محمد.

حول أزمة العقل المسلم المعاصر. س١، ع٤. شوال ١٣٩٥ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ١٣١ ــ ١٣٨.

٢٠٦ ــ أحمد، عبد الحليم محمد.

خواطر حول أزمة الخلق المسلم المعاصر. س١، ع١/١. ربيع الثاني ١٣٩٥ هـ ــ ابريل ١٩٧٥م. ص ص ٤١ ــ ٧٤.

٢٠٧ ــ أحمد، عبد الحليم محمد.

خواطر حول أزمة العقل المسلم المعاصر. س١، ع الافتتاحي. شوال ١٣٩٢ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٤م. ص ص ١٢ ــ ٢٨.

٢٠٨ ــ اسحق، خالد.

الدعوة الى الالتزام. س٤، ع١٦. شوال ١٣٩٨ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ٩ ــ ٢٣.

٢٠٩ ــ جعفر، محمد كمال.

تجديد الفكر الديني في الإسلام لمحمد إقبال. س٢، ع٧. رجب ١٣٩٦ هـ ــ يوليو ١٧٦م. ص ص ١٩٣ ــ ٢٠٠.

٢١٠ ــ جعفر، محمد كمال.

ثقافة المسلم المعاصر بين الأصالة والتجديد. س٢، ع٥. المحرم ١٣٩٦ هـ ــ يناير ١٩٧٦م. ص ص ١١ ــ ٢٨.

٢١١ ــ جعفر، محمد كمال.

فكر بلا نزعات ولا نزغات. س٧، ع٢٦. جمادى الأولى ١٤٠١هـ ــ ابريل ١٩٨١م. ص ص ٧ ــ ١٨.

٢١٢ ــ صديقي، كليم.

ما بعد الدول ــ القومية المسلمة. س٥، ع١٩. شعبان ١٣٩٩ هـ ــ يوليه ١٩٧٩م. ص ص ٥٠ ــ ٦٦.

٢١٣ ــ صديقي، محمد معين.

الأسس الإسلامية للعلم (١). س٥، ع١٧. المحرم ١٣٩٩ هـ ــ يناير ١٩٧٩م. ص ص ٩ ــ ٣١.

٢١٤ ــ صديقي، محمد معين.

الأسس الإسلامية للعلم (٢). س٥، ع١٨. ربيع الثاني ١٣٩٩ هـ ــ ابريل ١٩٧٩م. ص ص ٣٥ ــ ٥٢.

٢١٥ ــ عبد المتعال، صلاح.

نقد منهجي. س١، ع٣ رجب ١٣٩٥ هـ ــ يوليو ١٩٧٥م. ص ص ٩٩ ــ ١٠٩.

٢١٦ ــ عثمان، محمد فتحي.

تحت الضوء، قرارات وخواطر. س٣، ع٩. المحرم ١٣٩٧ هـ ــ يناير ١٩٧٧م. ص ص ١٤٧ ــ ١٥٤.

٢١٧ ــ عطية، جمال الدين.

بين القانون والأخلاق. س٢، ع٨. شوال ١٣٩٦ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٦م. ص ص ٥ ــ ١٠.

٢١٨ ــ عطية، جمال الدين.

التغيير هو الأصل والاباحة هي الأصل. س٦،

ع ٢٢. جمادي الأول ١٤٠٠هـ ـ ابريل ١٩٨٠م. ص ص ٥ ـ ٦.

٢١٩ ـ عطية، جمال الدين.

الثابت والمتغير. س ٦، ع ٢٣. رمضان ١٤٠٠هـ ـ يوليه ١٩٨٠م. ص ص ٥ ـ ٦.

٢٢٠ ـ عطية، جمال الدين.

الحاكمية ودولة القانون. س ٣، ع ١٠. ربيع ثاني ١٣٩٧هـ ـ ابريل ١٩٧٧م. ص ص ٥ ـ ٩.

٢٢١ ـ عطية، جمال الدين.

سنة الله. س ٥، ع ١٧. المحرم ١٣٩٩هـ ـ يناير ١٩٧٩م. ص ص ٥ ـ ٧.

٢٢٢ ـ عطية، جمال الدين.

ماذا نقبل وماذا نرفض من النظم الحديثة. س ٧، ع ٢٥. صفر ١٤٠١هـ ـ يناير ١٩٨١م. ص ص ٥ ـ ٧.

٢٢٣ ـ الفاروقي، اسماعيل راجي.

إعادة البناء الإسلامي والسلطة السياسية. س ٦، ع ٢٢. جمادى الأول ١٤٠٠هـ ـ ابريل ١٩٨٠م. ص ص ٣٧ ـ ٧١.

٢٢٤ ـ الفاروقي، اسماعيل راجي.

صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية. س ٥، ع ٢٠. ذوالقعدة ١٤٠٠هـ ـ اكتوبر ١٩٧٩م. ص ص ٢٥ ـ ٤١.

٢٢٥ ـ الفاروقي، اسماعيل راجي.

نحن والغرب. س ٣، ع ١١. رجب ١٣٩٧هـ ـ يوليو ١٩٧٧م. ص ص ٢١ ـ ٣٥.

٢٢٦ ـ قاسم، عون الشريف.

الجذور الفكرية للمجتمع المسلم. س ٣، ع ١٠. ربيع ثاني ١٣٩٧هـ ـ ابريل ١٩٧٧م. ص ص ١١ ـ ٢٣.

٢٢٧ ـ كمال، يوسف.

أزمتنا إيمانية، نقد خواطر أزمة الخلق المسلم المعاصر. س ١، ع ٤. شوال ١٣٩٥هـ ـ اكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ١٤٣ ـ ١٦٥.

٢٢٨ ـ كمال، يوسف.

تطور أم تحول. س ٢، ع ٨. شوال ١٣٩٦هـ ـ اكتوبر ١٩٧٦م. ص ص ٨١ ـ ١٠٤.

٢٢٩ ـ كمال، يوسف.

مصدر المعرفة. س ٢، ع ٥. المحرم ١٣٩٦هـ ـ يناير ١٩٧٦م. ص ص ٢٩ ـ ٥١.

٢٣٠ ـ كمال، يوسف.

وسائل المعرفة. س ٢، ع ٦. ربيع ثاني ١٣٩٦هـ ـ ابريل ١٩٧٦م. ص ص ٤٩ ـ ٦٣.

٢٣١ ـ المبارك، محمد.

المصادر الأصلية للمعرفة في الإسلام، العقل والوحي. س ٤، ع ١٣. المحرم ١٣٩٨هـ ـ يناير ١٩٧٨م. ص ص ٥٣ ـ ٥٦.

٢٣٢ ـ محرم، محمد رضا.

بدايات التفكير الاجتماعي عند سيد قطب. س ٥، ع ١٨. ربيع الثاني ١٣٩٩هـ ـ ابريل م. ص ص ١٠٣ ـ ١١٢.

٢٣٣ ـ الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي بالجزائر ١٩٧٣م. س ١، ع ٤. شوال ١٣٩٥هـ ـ أكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ١٧١ ـ ١٨٦.

٢٣٤ ـ الملتقى الثامن للفكر الإسلامي بالجزائر ١٩٧٤م، توصيات، س ١، ع ٤. شوال ١٣٩٥هـ ـ أكتوبر ١٩٧٥م. ص ص ١٨٧ ـ ١٠١.

الفكر السياسي الإسلامي

٢٣٥ ـ أبو السعود، محمود.

المفهوم السياسي للإسلام. س ٤، ع ١٦. شوال ١٣٩٨هـ ـ اكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ٢٥ ـ ٤٢.

٢٣٦ ـ عثمان، محمد فتحي.

أزمة الفكر السياسي الإسلامي في العصر الحديث للدكتور عبد الحميد متولي. س ٢، ع ٥. المحرم ١٣٩٦هـ ـ يناير ١٩٧٦م. ص ص ١٣٣ ـ ١٥٧.

٢٣٧ ـ عثمان، محمد فتحي.

تراث الفكر الإسلامي في النظم السياسية والإدارية. س ١، ع ٢/١. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ ـ ابريل ١٩٧٥م. ص ص ٧٥ ـ ٩٩.

٢٣٨ ـ عثمان، محمد فتحي.

حول اليسار الإسلامي. س ١، ع ٣. رجب

١٣٩٥ هـ ــ يوليو ١٩٧٥م. ص ص ١١١ ــ ١٢٧.

٢٣٩ ــ عويس، عبد الحليم.

بل المسلمون مسلمون وكفى. س ٤، ع ٦. شوال ١٣٩٨ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ١٣٩ ــ ١٤٩.

٢٤٠ ــ محرم، محمد رضا.

الانتماء السياسي للمسلم عودة الى الأصول. س ٥، ع ١٧. المحرم ١٣٩٩ هـ ــ يناير ١٩٧٩م. ص ص ١٠٧ ــ ١٤٣.

٢٤١ ــ محرم، محمد رضا.

بل المسلمون يسار ويمين. س ٤، ع ١٥. رجب ١٣٩٨ هـ ــ يوليو ١٩٧٨م. ص ص ١٧٩ ــ ٢٠٧.

٢٤٢ ــ محرم، محمد رضا.

المسلمون وحق الانتماء السياسي. س ٣، ع ١٢. شوال ١٣٩٧ هـ ــ أكتوبر ١٩٧٧م. ص ص ١٤٩ ــ ١٦٤.

٢٤٣ ــ محمود، سيف الاسلام.

اليسار الإسلامي، دعوة اليه وتعريف جديد. س ٤، ع ١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨ هـ ــ ابريل ١٩٧٨م. ص ص ١٢٥ ــ ١٣٠.

٢٤٤ ــ وصفي، مصطفى كمال.

ليس المسلمون يميناً و يساراً. س ٤، ع ١٦. شوال ١٣٩٨هـ ــ أكتوبر ١٩٧٨ م. ص ص ١١٥ ــ ١٣٨.

٢٤٥ ــ وصفي، مصطفى كمال.

المسلمون وحق الانتماء السياسي. س٤، ع ١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨هـ ــ ابريل ١٩٧٨م. ص ص ١١١ ــ ١٢٣.

الفكر المعاصر.

٢٤٦ ــ التفتازاني، أبو الوفا الغنيمي.

الاسلام والفكر الوجودي المعاصر. س٥، ع ٢٠. ذو القعدة ١٤٠٠هـ ــ أكتوبر ١٩٧٩م. ص ص ٩ ــ ٢٣.

٢٤٧ ــ جعفر، محمد كمال.

تجديد الفكر العربي للدكتور نجيب محمود. س٢، ع٨. شوال ١٣٩٦هـ أكتوبر ١٩٧٦م. ص ص ١٠٥ ــ ١٣٢.

٢٤٨ ــ السامرائي، نعمان عبدالرازق.

«معذبو الأرض» لفرانتز فانون. س٤، ع ١٤. ربيع الثاني ١٣٩٨هـ ــ ابريل ١٩٧٨م. ص ص ١٣٥ ــ ١٥٩.

٢٤٩ ــ مصلوح، سعد.

حول التفسيرات الماركسية لظهور الاسلام. س٢، ع٧. رجب ١٣٩٦هـ يوليو ١٩٧٦م. ص ص ٥٧ ــ ٦٧.

٢٥٠ ــ مصلوح، سعد.

المضمون الالحادي في برامج التلفزيون السوفيتي. س٤، ع١٦. شوال ١٣٩٨هـ ــ أكتوبر ١٩٧٨م. ص ص ١٥٩ ــ ١٧٢.

الفلسفة الاسلامية

٢٥١ ــ ادريس، جعفر شيخ.

الأسس الفلسفية للمذهب المادي، عرض ونقض. س٢، ع٨. شوال ١٣٩٦هـ أكتوبر ١٩٧٦م. ص ص ١١ ــ ٢٦.

٢٥٢ ــ العجمي، أبو اليزيد.

مبدأ التطور الحيوي لدى فلاسفة الاسلام. س٧، ع٢٧. شعبان ١٤٠١هـ ــ يوليو ١٩٨١م. ص ص ١١٥ ــ ١٢٦.

٢٥٣ ــ العجمي، أبو اليزيد.

المجتمع المثالي في الفكر الفلسفي وموقف الاسلام منه. س٥، ع١٩. شعبان ١٣٩٩هـ ــ يوليه ١٩٧٩م. ص ص ١٤٦ ــ ١٥٣.

٢٥٤ ــ يالجن، مقداد.

منهج التجديد في الفلسفة الإسلامية. س٢، ع٧. رجب ١٣٨٦هـ ــ يوليو ١٩٧٦م. ص ص ١١ ــ ٥٦.

الفن الاسلامي

٢٥٥ ــ جعفر، محمد كمال.

آفاق الانبثاق الاسلامي لفلسفة الجمال والفن. س٣، ع ١١. رجب ١٣٩٧هـ يوليو ١٩٧٧م. ص ص ٩١ ــ ١٢١.

٢٥٦ ــ الفاروقي، اسماعيل راجي.

التوحيد والفن (١). س٦، ع٢٣. رمضان ١٤٠٠ ــ يوليه ١٩٨٠م. ص‌ص ١٥٩ ــ ١٨٠.

٢٥٧ ــ الفاروقي، اسماعيل راجي.

التوحيد والفن (٢). س٦، ع٢٤. ذو القعدة ١٤٠١هـ ــ أكتوبر ١٩٨٠م. ص‌ص ١٨٣ ــ ١٩٦.

٢٥٨ ــ الفاروقي، اسماعيل راجي.

التوحيد والفن (٣). نظرية الفن الاسلامي. س٧، ع٢٥. صفر ١٤٠١هـ يناير ١٩٨١م. ص‌ص ١٣٧ ــ ١٦٣.

القانون الدستوري

٢٥٩ ــ إسحق، خالد.

حقوق الانسان في الشريعة الاسلامية. س٥، ع١٧. المحرم ١٣٩٩هـ ــ يناير ١٩٧٩م. ص‌ص ٣٣ــ٤٨.

٢٦٠ ــ الدستور الاسلامي لجمهور ايران الاسلامية. س٦، ع٢١. صفر ١٤٠٠هـ يناير ١٩٨٠م. ص‌ص ١٥١ ــ ٢٠٦.

٢٦١ ــ عثمان، محمد فتحي.

قضايا الدستور والديمقراطية في التفكير الاسلامي المعاصر. س٢، ع٦ ربيع ثاني ١٣٩٦هـ ــ ابريل ١٩٧٦م. ص‌ص ١٠٦ ــ ١١٣.

٢٦٢ ــ عطية، جمال الدين.

دليل الباحث في الدستور الاسلامي. س٢، ع٧. رجب ١٣٩٦هـ ــ يوليو ١٩٧٦م. ص‌ص ١٨٧ ــ ١٩١.

٢٦٣ ــ عوض، عوض محمد.

حقوق المشتبه فيه في مرحلة التحقيق. س٦، ع٢٢. جمادى الأولى ١٤٠٠هـ ــ ابريل ١٩٨٠م. ص‌ص ٧ــ٣٥.

٢٦٤ ــ كامل، عبدالعزيز.

الرسول والتفرقة العنصرية (١). س٦، ع٢٣. رمضان ١٤٠٠هـ ــ يوليو ١٩٨٠م ص‌ص ٧ــ٣٤.

٢٦٥ ــ كامل، عبدالعزيز.

الرسول والتفرقة العنصرية (٢). س٦، ع٢٤. ذو القعدة ١٤٠١هـ ــ أكتوبر ١٩٨٠م. ص‌ص ٥٣ ــ ٧٢.

٢٦٦ ــ المودودي، أبو الأعلى.

نظرة عابرة على حقوق الانسان الأساسية. س١، ع الافتتاحي. شوال ١٣٩٤هـ ــ أكتوبر ١٩٧٤م. ص‌ص ٥٠ــ٦٥.

٢٦٧ ــ ندوة الفاتيكان حول حقوق الانسان الثقافية. س١، ع١/٢ ربيع الثاني ١٣٩٥هـ ــ ١٩٧٥م. ص‌ص ٢١٢ ــ ٢٢٩.

٢٦٨ ــ وصفي، مصطفى كمال.

«حقوق الحاكم العام» تأليف الأستاذ حمزة عبدالسلام. س٤، ع٥. رجب ١٣٩٨هـ ــ يوليو ١٩٧٨م. ص‌ص ١٦٩ ــ ١٧٧.

القرآن وعلومه

٢٦٩ ــ خليل، عماد الدين.

محاولة لتبويب الآيات العلمية في القرآن الكريم. س٥، ع٢٠. ذو القعدة ١٤٠٠هـ ــ أكتوبر ١٩٧٩م. ص‌ص ٧٩ ــ ١٣٤.

٢٧٠ ــ العجمي، أبو اليزيد.

اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم في مصر في القرن العشرين، لمحمد ابراهيم شريف. س٥، ع٢٠. ذو القعدة ١٤٠٠هـ ــ أكتوبر ١٩٧٩م. ص‌ص ٢٥٥ ــ ١٦٤.

٢٧١ ــ محرم، محمد رضا.

بدعة تفسير القرآن بالعلم. س٦، ع٢٢. جمادى الأولى ١٤٠٠هـ ــ ابريل ١٩٨٠م. ص‌ص ١٢٥ ــ ١٣٤.

مجلة المسلم العماصر

٢٧٢ ــ أبو السعود، محمود.

منهاج هذه المجلة. س١، ع الافتتاحي. شوال ١٣٩٤هـ ــ أكتوبر ١٩٧٤م. ص‌ص ١١٨ ــ ١٢٦.

٢٧٣ ــ أبو عزّة، عبدالله.

المسلم المعاصر لماذا؟ والى أين؟ س١، ع٤. شوال ١٣٩٥هـ ــ أكتوبر ١٩٧٥م. ص‌ص ١٠٩ ــ ١١٥.

٢٧٤ ــ عثمان، محمد فتحي.

أتوقع أن تكون هذه المجلة. س١، ع الافتتاحي. شوال ١٣٩٤هـ ــ أكتوبر ١٩٧٤م. ص‌ص ١٢٧ ــ

.١٣٢

٢٧٥ — عزام، محفوظ.

هل الاسلام اليوم بحاجة لمجلة جديدة. س١، ع١١/٢. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ — ابريل ١٩٧٥م. ص‌ص ١٢٥ — ١٣٠.

٢٧٦ — عطية، جمال الدين.

ردود الفعل. س١، ع١١/٢. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ — ابريل ١٩٧٥م. ص‌ص ٥—٨.

٢٧٧ — عطية، جمال الدين.

هذه المجلة. س١، ع الافتتاحي. شوال ١٣٩٤هـ — أكتوبر ١٩٧٤م. ص‌ص ٥—١١.

٢٧٨ — عطية، جمال الدين.

وقفة مع القراء والكتاب. س٤، ع١٦. شوال ١٣٩٨هـ — أكتوبر ١٩٧٨م. ص‌ص ٥—٨.

٢٧٩ — عطية، محي الدين.

نقد العدد الماضي. س١، ع١/٢. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ — ابريل ١٩٧٥م. ص‌ص ١٥٣ — ١٥٨.

٢٨٠ — عطية، محي الدين.

وجهة نظر في المجلة. س١، ع الافتتاحي. شوال ١٣٩٤هـ — أكتوبر ١٩٧٤م. ص‌ص ١٣٣ — ١٣٦.

٢٨١ — عويس، عبدالحليم.

أتوقع أن تكون هذه المجلة. س١، ع١/٢. ربيع ثاني ١٣٩٥هـ — ابريل ١٩٧٥م. ص‌ص ١٧٢—١٧٩.

٢٨٢ — القرضاوي، يوسف.

مباحث لغوية. س١، ع٣. رجب ١٣٩٥هـ — يوليو ١٩٧٥م. ص‌ص ٩٧ — ٩٨.

٢٨٣ — القرضاوي، يوسف.

نظرات في العدد الأول. س١، ع١/٢. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ — ابريل ١٩٧٥م. ص‌ص ١٣٣—١٥١.

٢٨٤ — كمال، يوسف.

على هامش العددين الأول والثاني. س١، ع٤. شوال ١٣٩٥هـ — أكتوبر ١٩٧٥م. ص‌ص ١٩—١٤١.

٢٨٥ — كمال، يوسف.

نقد العدد الماضي. س١، ع١/٢. ربيع الثاني ١٣٩٥هـ — ابريل ١٩٧٥م. ص‌ص ١٥٩ — ١٧١.

المؤتمرات

٢٨٦ — عويس، عبدالحليم.

حول ظاهرة المؤتمرات الاسلامية، طرق جديدة للمؤتمرات الاسلامية. س٤، ع١٥. رجب ١٣٩٨هـ — يوليو ١٩٧٨م. ص‌ص ١٢٥ — ١٤٨.

٢٨٧ — مركز التوثيق والاعلام عن الاسلام والعلاقات المسيحية — الاسلامية بانجلترا ١٩٧٥م. س٢، ع٥. المحرم ١٣٩٦هـ — أكتوبر ١٩٧٦م. ص‌ص ١٨٥ — ١٨٦.

٨٨٢ — مهرجان العالم الاسلام بلندن ١٩٧٦م. س١، ع الافتتاحي. شوال ١٣٨٤هـ — أكتوبر ١٩٧٤م. ص‌ص ١٦١ — ١٧٠.

٢٨٩ — مؤتمر رسالة المسجد بمكة المكرمة ١٣٩٥هـ — س٢، ع٥، المحرم ١٣٩٦هـ — أكتوبر ١٩٧٦م. ص‌ص ١٥٩ — ١٧٢.

٢٩٠ — الندوة الاسلامية العالمية بمكة المكرمة ١٣٩٤هـ. س١، ع١/٢. ربيع ثاني ١٣٩٥هـ — ١٩٧٥م. ص‌ص ٢٣٠ — ٢٤١.

٢٩١ — ندوة توحيد القوانين في الأقطار العربية ببغداد ١٩٧٦م. س٢، ع٦. ربيع ثاني ١٣٩٦هـ — ابريل ١٩٧٦م. ص‌ص ١٥٠ — ١٥٢.

٢٩٢ — ندوة الحوار الاسلامي المسيحي بطرابلس ليبيا ١٣٩٦هـ. س٢، ع٦. ربيع ثاني ١٣٩٦هـ — ابريل ١٩٧٦م. ص‌ص ١٤٣ — ١٤٩.

٢٩٣ — الندوة العالمية للشباب الاسلامي. توصيات اللقاء الثالث بالرياض ١٣٩٦هـ س٣، ع٩. المحرم ١٣٩٧هـ — يناير ١٩٧٧م. ص‌ص ١٦٧ — ١٨٣.

فهـــرس الكُتَّـاب



Vol 9
No 30

JUMAD I 1402 AH
JUMAD II
RAJAB

APRIL 1982
MAY
JUNE